目錄

上編 語言與思想之部

下編 意義學技術之部

意義學

上編　語言與思想之部

第一章　緒論

我底語言底範圍就是我底世界底範圍——L. Wittgenstein

我們底邏輯平常所有的事務，只是將世界被思想桎梏住，將思想被語言桎梏住——培根

人創造了語言，語言也就創造了人。

所謂語言創造了人，第一因爲倘若不會有語言，世上決不會有其所謂人，人與旁的動物不一樣的人；人之所以爲人，乃是語言創造成的。第二，甚麼樣的語言便成就了甚麼樣的人。所謂東方思想與西方思想的不同，總有好大一部份原因是在語言的不同。

人是使用工具的動物；惟其能夠使用工具，才與旁的動物在演化途中分了家。不但分了家，也自戰勝了旁的

動物——藉着工具，戰勝了旁的動物。現代的人類學家都說『人創造了工具，工具也就創造了人。』語言是人類工具底一種。語言分明的動物這人類，自比僅會使棒的猿類大大不同。所以我也說『人創造了語言，語言也就創造了人。』

（一）行爲與意識

人在演化的程途上，都是先有不自覺的動作，後有自覺的認識。孫中山所說的『行易知難』就是這個道理。日常活在政治勢力之中，最初乃是『不識不知，順帝之則。』其後才有政治理論，才有超於羣衆意識的民主主義。日常度着性的生活，原始時代乃是『不知有父，只知有母。』其後因着社會的父職(Sociological fatherhood)認識了生理的父性(Biological Paternity)，進而認識了不與社會相干純以個人爲本位的兩性戀愛，都是很久很久的演化結果。他如先會食物，才懂消化系統，先會使器，才明力學原則，均屬一樣。

先民的石器斧鑿，當初不曾自覺地研究過，現在已有人類學家與考古學家從事有系統的研究了。範圍人類世界的語言，雖有先哲間歇的注意，迄今尚無系統的研究。然而現代思潮所趨，注意的人已漸多，研究的方面也漸廣。凡事都是先有自覺，然後才有系統的研究，普遍的進步。湧現於現代思潮的，有自我意識，階級意識，社會意識，種族意識，性的意識等，正不妨添上一個『字的意識』或『語言意識』（文字是將語言由着聽官移到視官的手段，是一而二，二而一的，故在此處討論語言與思想的範圍以內，語言均包括文字而言。）

不過有人要問：凡是有自覺有意識的，都不如『不期然而然，莫之致而致』的直接便利。現代種種都有意識的世界，已夠使人「機心」用事，到處碰釘子，各方不易了解的了，幹麼還要多提倡一個字的意識呢？這樣的疑問，是因不明不有語言的自覺所有的害處與有語言的自覺所有的益處。自然而然，與之所至想怎樣便怎樣，固然很舒服。只是隨便吃會生病，隨便說會惹人，所謂『病從口入，禍從口出』的便是。哪裏有容人隨便的世界？況且「禍從口出」是指語言所代表的東西所生的結果，並不是對於語言本身的自覺或意識。人不管是自己思想，是與旁人交通，總免不了要用語言作工具，作媒介。匠人而不了解斧斤，士兵而不了解槍炮，醫生而不了解藥石，游泳而不了解水性，誰都知道禍不旋踵；獨要求智識作學問而不求了解語言，則無怪終生在語言文字底魔障裏永遠見不着清明的天日了。不是說現代世界已有那多事物都有意識了嗎？這樣一切都具意識，一切都在專精的時代，已非『阿Q正傳』所描寫的時代，老太婆們聚在一起弄着孩子，談談搖籃故事，那樣自然而然所可了解的世界了。希望使人了解與希望了解人，同樣都要努力於語言底有意識的支配；就是讀文學，現代文學也是要用一點腦子，不是在先那樣隨便吟詠，由着自己底孫大聖可以一個跟頭十萬八千里了。

（二）語言意識

論到語言意識可給的益處，真是大到不可估計。試想我們上學念學，哪一些是與實際問題有關係的？人類要求的是能控制自然的知識，學校所講授的乃是書本子與語言文字。人類所要求的是支配環境的能力，學校所教

賀的乃是學位與學分，人類要求的是一代比一代生活豐富的人類子孫，學校所製造的乃是『四體不勤』越博淹越廢物越乾枯的書虫子。談起書（美其名曰學問）來就像瞎子講『子平』，道士唸咒語那樣熟習，那樣朗朗上口；問到人事則瞠目不知所對；他讀的是書，背的是咒語，根本不與人事相干。他以此欺人，人以此被欺。柄政者再以這等人欺羣衆；互相利用起來，樂得書虫子有飯吃，社會上有裝飾品。

培根（1561－1626）有一句話，譏諷當時歐洲學者拘泥於中古書籍文物，不在真實世界上求真知識，而在故紙堆裏弄虛玄。他說：『學者好像蜘蛛織網，不涉外界事物，只在擺布自己肚子裏的絲綸。』中國底『滿腹經綸』何嘗不是由自己肚子裏面抽絲纏的把戲？然而這話在中國是恭維人的，於此亦可窺見中國學術界底水平線！

西洋的學者，經到培根底登高一呼，『返到自然界去』便真的離開了故紙堆，離開了自己肚子裏的經綸去到自然界裏對準了實際問題努力衝將上去看這幾百年來歐西科學與思想的燦爛的花！

培根積極地喊出『返到自然界去』的口號，又消極地令人避免四蔽，那就是人類共有之蔽（Idols of the Tribe 好作武斷的結論）地域之蔽（Idols of the Cave 個人偏見）語言之蔽（Idols of the Forum）偶像之蔽。（Idols of the Theatre）其實四蔽之中語言爲蔽最甚。邊沁（1748－1832）說過：『在語言裏有病根的錯誤最不容易校正。』因爲四蔽均以語言爲唯一容身之所，都在語言裏種下根核。況且其他三蔽可因時移境遷，設身處地，放開眼界，以及等等比較方法儘量避免；獨有語言，如同空氣一樣我們隨時用它，隨時與它接觸，但不易

發生自覺，除非因為空氣變質或太缺乏，弄到我們無法呼吸了。

揣著『語言底魔力』（北平友聯社出版）一書，已經證明不管一般民衆，或文人政客，或哲學家，或科學家，都被語言毒得使思想不能正經喘一口氣。詳細例子，這裏不必多舉。只希望我們因為毒得不易呼吸了，發現語言底地位，意識到它底功用，拔除了它底蔽障。我們也像培根以後的學者那樣，戰勝語言底魔力修製我們底工具（語言）大喊一聲『返到自然界去』，開出燦爛的科學思想的花！

及到語言完全變成運用如意的工具，而不桎梏人的思想，引人走入歧途了，則真正清晰的思想，才會起始走上軌道。那時駕輕車就熟路，去作真正智識的探討，該有多麼舒適！衞生學是延長壽命與維持健康的；意義學（或語言與思想之研究）便是延長智識年齡，維持思想健康的東西。現在在語言文字障裏摸索很久才得到的高深智識，一變便是家常日用的常識。你說語言意識所給我們的貢獻該有多麼大！

（三）意義學與文法及邏輯

說到這裏或未說到這裏也許就有人懷疑了。研究語言文字的，不是已有文法與邏輯嗎？幹麼還要甚麼新的語言意識或意義學呢？這話是因為不明瞭文法所給我們的惡影響與一般所謂邏輯的現狀。譬如說「蘇格拉底是智慧的」與「智慧是蘇格拉底底特點」這兩句話所要報告的事故是一樣的。然而前一句所給我們的心理狀態決不與後一句所給我們的完全相同。這在文法上是找不出原故來的；文法只能說前一句以「智慧」為謂

詞，後一句以它為主辭再如『我覺得這是熱的』這句話，使我們想『熱』不過是我們底感覺，是抽象的，是活動的。一說到『熱是可以測量的』，『熱』一變成了主辭，變成了名詞，便好像客體界有個東西叫做『熱』，是具體的，是硬板的。在思想界裏好多幻造的東西，全是文法底功勞，文法底惡影響。為方便起見，起個字眼表示一下是很好的，但一個化起來便成不可磨滅的實體。有人拿字典上有鬼一字來證明鬼底存在，便可明白語言文字底魔力。

文法弄到極處也不過變成修辭學，告訴我們一句話怎樣說法，好像裁縫匠專管衣服怎樣做法，至於衣服對於人有甚麼作用則管不着。裁縫匠專管衣服樣式時髦不時髦，不管與身體有用沒有用；文法也只管句子合乎文法不合乎文法，不管句子與思想意向相稱不相稱。注重文法的人，都是犧牲了思想意向來湊合文法，有如『削足適履』。意義學則不然，對於一句話，一篇文章，它要研究所陳述的是甚麼，對於所陳述的東西有甚麼態度，對於聽者或讀者有甚麼態度，具着甚麼希望。換一句話說，意義學所要研究的是：我們想着甚麼的時候，心理過程是怎麼樣？我們說的時候與聽的時候又怎麼樣？總括一句話，意義學要問語言與語言所要盡的使命到底相適不相適？

論到一般所謂邏輯，一方面形式邏輯是死板的，是語言以內的把戲。譬如幾塊木段，隨意寫上幾個車，馬，砲，象便可按着旗的規矩作遊戲；至於為甚麼某塊木段便有某種使命，這種人加上的使命又與外界事物有甚麼關係，形式邏輯完全管不着。至於實際研究思想的邏輯則因專專注意思想，很少工夫注意到語言與思想的關係。如欲邏輯包括這項題目，只好另闢一途，叫作『意義底邏輯』——那便是意義學。

（四）語言底限制與本體

老實說，世界是瞬息萬變不可捉摸的，混沌一氣不可分割的。語言文字不管怎樣製得精密，也與事實差得很遠，語言是所以表示意象，意象是所以比擬事實。然而事實是有個性的，意象則是普遍的；事實是具體質的，意象則是描寫的；事實是自己存在的，意象則是象徵的；意象既不能切乎實境，語言怎能切乎意象？更怎能間接地合乎實境？佛家早就說「不可說，不可說；」道家也同樣地喊「道可道，非常道，名可名，非常名：」一般的常識也常在書信後面聲述，「書不盡言，言不盡意。」

然而一般聰明的宗教家，已在不言而參禪去了，誰與校論真的是非？「言不盡意」又習而不察地失了效用，誰與推敲真的意象？結果還是迷信語言的佔勢力了，還是對於語言沒有自覺的佔勢力了！

事實是這樣：太認真了也不行，太不認真了也不行。太認真了，以爲一切絕對不可說，則萬物畢同畢異，反到無法認真了。人既活在社會裏面，總不能終日靜定便可了事；總不能不有一個大概的分際，差不多的交通。太不認真了，以爲語言就真是實境，則都要變成吃符唸咒的術士，也未免太犯不着。孟子說得好，「盡信書，則不如無書；」雖然不盡信書，也要有書，以作解釋尋索的痕跡。語言文字底功用，就像結繩記事一樣；結繩雖不精，在沒有更精的符號的時候，也可用一用；同時更想再精的辦法。由着結繩已經精到語言文字，我們雖尚不滿意，也只好研究它，修正它，使其效用益大；不必因噎廢食地連這不滿意的方法也不要。在實用上，糊塗一點才方便的，我們造一個糊塗一

點的字，以便泛舉，如荀子所謂「大共名。」在實用上細密一點的字才方便，我們也就細密一點，以便分別，如荀子所謂「別名。」老子底無名也不方便，羅素底一物一名也太麻煩，荀子說得好：「單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共——雖共不為害矣。」

(五)語言思想與事物

在『語言底魔力』裏面已將呂嘉慈 (L. A. Richards)，歐格頓 (C. K. Ogden)，馬林檽斯基(B.Malinowski) 諸氏對於語言的圖解介紹出來。茲為醒目起見，再畫出那個三角形，以表明語言思想事物三項相互的關係。心理接觸了外界的事物，因而比擬度量，成功所謂思想；思想不可傳遠，無法記錄，於是利用語言文字以作符號。語言與事物是經過思想一層過度的，不是直接的。所以語言與事物之間，只有一條虛線。語言本身並沒有甚麼意義，思想給它加上意義才有意義；所謂『名無固宜，約之以命；約定俗成謂之宜』(荀子正名) 不過根據原始時代的巫術習慣，都已不自覺地相信名為物之一部，因而假定語言與事物之間具有神秘不可分離的直接關係。語言文字所假造出來的『實體』，原因便在此點。例如說抽象的字眼，如藍，智，理，仁等；大共名的字眼，如人類，宇宙，國家等；一切邏輯的工具，如關係，原理，質性等；好多形上學的對象，如心，物，空等；好多心理學的機能，如注意，思想，情與意等，原來都是希圖便於分析思想，起了符號標記，後覺習而不察，僵化起來，騙得人去唯物地尋

思想
事物
語言
直接
直接
間接關係

找那些東西去。

馬林檽斯基氏曾原原本本地敍出人類學的途徑，證明這三角式的關係，是文明社會才有的現象；當初思想不發達的時候，人的聲音反應是與境地分不開的，卽所謂事物也尙沒有抽離出來，只是整個的混同的境地而已。怎樣由着這等階段渡到三角式的階段，也在『語言底魔力』裏面介紹過，這裏不再多說。玆據兒童心理，略述發展過程，以明語言與思想之關係。

語言在最初尙不明晰，只有適與不適的表現，或哭或笑。其後對於環境漸由一塌胡塗，分成兩半；一半是好的，一半是壞的。這只是感情上的分類，適於我者爲好，不適於我者爲壞。以後才到以名指物的境界，才是正式的語言。然在兒童心裏，名依然是物底一部。

兒童學習語言怎麼那般快呢？據皮阿什(Jean Piaget)底研究，是因生活所迫；倘不能與人交通，生活便無法適足。據說六歲以前的兒童全是活在自我中心的時代；他以爲怎樣的，也相信到處都是一樣。他是他自己底聽者，所說的話不是因爲喜歡說而反復練習，就是將所想的發出聲音而與旁人無關。就是採取對話式，他也不曾理會旁人底意見，只是說他自己底話。他這時的話，用不着證明眞僞，話底本身便是目的。他所說的是甚麼，連他自己也不知道。以後與人合作這種社會的要求，不得不然地迫着他承認彼此之分，意識到自己底語言，批評旁人底語言，與人問答辯難，於是生出社會化的語言或有傳達作用的語言。

語言與思想的關係，既在兒童方面略加徵印，其詳當俟二三兩章。茲在成人方面略舉幾例，以見甚麼樣的語言便易產生甚麼樣的思想。慣於數學的語言的人與慣於宣傳的語言的人，總是不大相同。一人熟習數國語言文字，則在思想的時候頗易某種思想專用某種語言，如政治用法文，醫學用德文；講至尊無上的國家用德文，講經驗講穩健用英文講商業亦用英文之類，這也是誰都知過的，不必多舉。即以東西思想的不同而論，雖尚沒有有系統的研究，無法武斷地估計，也總不能說與語言沒有關係。

東方思想，號稱混同 (Syncretism)。混同並不是綜合 (Synthetic)。綜合是先有分析，然後綜合起來；先見其分，後見其合；先見其偏，後見其全。東方思想根本不講分析，哪裏還有綜合？所謂混合也者，本來就未分過，永遠都是籠侗一氣。混同式的辯論，具有四項特徵。第一，注重直觀，不重一步一步的論證；前提既未明說，結論又不經過步驟。第二，利用視覺的圖樣，這樣代替了證明，也便無法傳達（彼此底圖樣難於互相了解。）第三，利用倫比，想甲用怎樣的思路，想乙亦用怎樣的思路；只要思路相似，便用不着甲乙本身有甚麼相似。第四，藉重信仰，情感，意志等作價值的判斷，而不注重邏輯的證明。譬如孟子罵楊朱與墨翟為無君無父（無父無君即是禽獸）（滕文公下），便算戰勝了異端（異端也是價值的判斷，）就是第四辦法。由着『性猶杞柳也』便講到『義猶桮棬也』（告子上）就是第三辦法。『牛山之木嘗美矣……』（告子上）一段弄得情景逼真，就是第二辦法。由『生之謂性也……』便問到『然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？』（告子上）這由不明顯的前題跳到結論，就是第

一辦法，同時包括了其他三種辦法而盡其能事

這樣的語言，便有這樣的思想；這樣的思想，便用這樣的語言。

西洋的語言，主辭與謂辭分明得很，所以她底哲學也一與多，常與變，本體與屬性地清楚分明，進而知，情，意也分開了，心與物也分開了，在思想界上鬧得那麼五花八門！中國則主辭多半不提，所以思想也混合得厲害。人己權界不分，家與天下不分，與宇宙亦不分。好處是在倫理上能夠打成一片；親切沒有隔閡，成就民胞物與的境界；不好處則是將倫理的考慮加在一切萬有上面，弄得沒有純粹理智的境界，弄得人形宇宙觀（anthropomorphism）與巫術習慣久久佔着勢力，弄得一切不澈底，妥協遷就，黑漆一團糟！

人創造了語言，語言也就創造了人——這是歷史的事實。

大勢所趨，逼着我們有了語言的自覺；反過頭來，研究語言，分析語言，改良語言，使它成為我們底隨手工具，沒有絲毫「房大斯主」或人為物役的毛病——這是我們底歷史的使命！

本書上編討論語言與思想的關係，專藉皮阿什對於兒童心理的研究，闡發思想底種類與演進的過程。下編以第四章供給一點分析語言的工具，然後採取「意義」，「美」與「信仰」等字作實例，進行分析，表演建設「意義學」所有的實際步驟。將來成績如何，便看大家努力的精神。

第二章　兒童思想與研究方法

皮阿什(Jean Piaget)是一位很年青的生物學家，心理學家，哲學家。他生在一八九三年，現在是日內瓦大學底教授，也是日內瓦盧梭學社(Institut Rousseau)底社長。盧梭學社建立在一九一二年，以利用科學方法研究兒童並訓練師資爲宗旨。皮氏所著「兒童思想研究」已出五本，均爲英國 Kegan Paul 出版，收入「國際心理哲學科學方法叢書」。前兩本爲兒童思想底方式與運用，均價十先令六便士。一本名兒童語言與思想，一九二六年出版，一本名兒童判斷與推理，一九二八年出版。後兩本爲兒童思想底內容，均價十二先令六便士。一本講本體，名兒童世界觀，一九二九年出版；一本講因果律，名兒童物理觀，一九三〇年出版。第五本書也在一九三二年出版，名兒童道德觀。

皮氏底方法與成績，均在科學界大起波瀾。或者說他太重哲學，或者說他代表真正進步的科學。不管怎麼樣，他底方法與內容，都使我們不能不十分注意。

一般心理學的趨勢，多是注重組織，(structure)在行爲與生理方面找根據，皮氏正是反其道而爲之。他所問的是兒童思想是希望滿足甚麼需求？這種問法，既不屬於語言學，也不屬於邏輯的範圍，乃是屬於作用的研究（機能心理學）。作用問題可以充實組織問題，比一切舊的問法都直捷了當。注重作用的研究，在人類學有馬林諾斯基 (Bronislaw Malinowski)，在心理學有皮阿什，都足代表新興科學家綜合研究的趨勢，將問題放在各種關係底系統以內，以反於孤立割離的分析。

近世學術界有幾種重要觀念各自分道揚鑣，風靡一時。在詹姆士，傅婁那(Flournoy)杜威，有動的唯用的趨勢；在傅羅易德(Freud)有心靈分析；在杜爾肯(Durkheim)，有形成個人心理的社會生活；在哈爾(Hall)，格魯斯(Groos)比內(Binet)，有用生物學的觀點來研究兒童的發生心理學。皮阿什竟以特殊的天才匯通了一切學說，給兒童心理一個嶄新的研究。

在皮氏以前，人們都以為兒童思想是量的問題，與成人所有的數量不同。有皮氏底研究，才顯示了質的問題，與成人所有的特色不同。

茲先介紹皮氏研究兒童思想的方法與皮氏所看見的兒童思想底方式，然後再用第三章介紹兒童思想底內容。

(一)研究方法

研究心理學，普通有三種方法。一種是測驗法，一種是觀察法，一種是診斷法(the clinical method)。

測驗法是提出一些問題，而且問題底本身與問題底擺佈都要合乎兩個條件。第一，凡被測驗的兒童在受測驗的時候所應付的問題與所處的境地，都要彼此一致。第二，這項問題與那項問題都要有相當的聯絡，都在一定的尺度或標準之下，以便質量兩方都可彼此比較。不過測驗法底缺點有二大端，使它不易成功。第一，測驗法只有不粘細的結果，只有離開自然境地所有的關係系統的測驗，不足用作充分分析的憑藉。第二，測驗法常因抽象的結果，錯認兒童自然心理傾向。須知兒童底答話，大半係受問題底暗示。必要隨時看着情形提出暗示相反的問題，乃能担保兒童底答話是在表現兒童底實際心理。然而這一點絕非製定的問題表所能為力。

觀察法是要糾正測驗法離開實際境地的抽象毛病，所問的問題必是年齡相當的兒童實際自動地互相問

答的問題。得到答案以後，在作結論以前又要印證年齡相當的兒童實際自動地互相問答的答案。那種方法固然是避免了矯揉造作的毛病，然而也有嚴重的缺點。我們既要尊重兒童底實際境地，當然不能在同一條件之下觀察多數的兒童。所以這種方法除了很費力（因為不能自由控制實際境地）與不容易質量兼顧以外，第一個缺點是不能糾正內在的有系統的毛病 (Systematic defects) 第二個缺點是難於分別兒童底幻想（想着玩）與兒童底信仰。這個方法內在的有系統的毛病有兩點。第一，兒童思想不都是社會化或與人交通的，乃是自我集中的；混同直觀，不要論證的過程；以信仰與妥帖為滿足，用不着證明；利用偷比，由個別的例跳到個別的例，不需要三段論法；利用心目中的圖樣，不管旁人明了與否；慣作價值判斷，以愛憎為是非。自我集中的兒童心理，絕難單憑純粹觀察或不假考問追求便可顯露出來。第二，兒童所有的不可名言的思想以及原始聯想與內部趨向，也非表面觀察所可為力。

診斷法則兼具實驗與觀察之長。診斷法之為實驗，乃在研究者預先提出問題，製造假說，使研究條件適合於問題與假說，然後再用問話考問兒童，更用兒童底反應來鑒定任何假說。診斷法之為直接觀察，乃在研究者隨時有自己底準備，同時又是跟着兒童談話底方向，顧及整個心理關係底系統，避免「一致的錯誤」(systematic error)。

固然診斷法也有相當困難，即初次利用診斷法的人，不是將所希望的全盤暗示給兒童，便是一點暗示也沒

有。一點暗示也沒有，乃是因為根本沒有準備尋求甚麼；根本沒有準備尋求甚麼，當然甚麼也尋求不着。

不過這類困難，不是方法本身底困難，乃是研究人有沒有經驗。「大匠能誨人以規矩，不能使人巧，」診斷法底要素乃在沙裏淘金，在紛然雜陳的兒童談話之間找出所要尋找的答案，並在每個答案底前後左右記着整個心理關係底系統 (context)。

皮阿杰利用了診斷法，考查出五種不同的兒童反應。

這五種反應第(一)是隨便應付，(answer at random)根本沒有關心被問的問題。第(二)是杜撰，(romancing) 所造的答詞不為兒童自己所信，即使相信也不過只是因為那樣說而不得不那樣信。第(三)是暗示出來的信心 (suggested conviction) 不是因為問題本身有暗示性，使兒童樂意順着問話人底意思；便是因為一句一句的問題彼此有關係，既已這樣答復了一個答題，便不能不索性同樣答復下去。第(四)是思索出來的信心。(liberated conviction) 在問話以前還沒有那樣思想，加以思索以後，便有如是的答復。第(五)是原有的信心。(spontaneous conviction)兒童原有的思想本已如是，一經提問，便脫口而出或足以脫口而出。

這五種反應自然只有第四那樣思索出來的信心與第五那樣原有的信心可作研究兒童思想的正式根據。第一的隨便說說當然不必過問。第三暗示出來的信心，也只能表示兒童底暗示性。第二杜撰的答詞，有時可以用作消極的指證，因為兒童沒有再好的答復的時候，便是自己杜撰。譬如問「狗熊為甚麼有四條腿？」答以「因為

狗熊太淘氣，上帝懲罰了他一便是這一類。杜撰底作用，計有三種。第一是在嘲笑問話的人，或在自己玩耍。第二是在兒童本有這樣杜撰的心理過程，或當問題沒有意味的時候即便杜撰答復以避免追問得麻煩。第三是在代表原來信心底痕跡或在稀有狀態之下預料將來的信心。兒童與成人都有一項習慣，當着思想一步一步向前進展的時候，常將原來很寶貴，現在不得不放棄的信念，珍重把玩；同情心還很濃厚，信仰心則已完全沒有。

關於斷定各種反應的標準，皮氏有下面的辦法。

容易的不必細說，這裏只談三種。(甲)暗示出來的信心，爲時很暫，與旁的信心沒有聯絡，且與其他同年同學的兒童所有的信心不甚相類。欲知兒童實際心境，最好是用相反的暗示，或用外表絕不相關的問題，查出該項信心是否根深蒂固。(乙)欲知杜撰與思索出來的信心及原有的信心所以不同的地方，第一當問多數的兒童。多數兒童都一致，當然不是杜撰。第二當看該項答案是否因爲思想底進步而逐漸取消。第三要看原始的見解是否倘在初次正確答案裏面留有痕跡。(丙)要知原有的信心不是抄了成人底議論，第一要看同年同等的兒童都有同樣的答案，第二要看答案本身有繼續不斷的演化過程，第三要看一種答案不是驟然取消，第四要看答案底信心足以拒絕暗示，第五要看該項信心乃是左右逢源，對於一切相關的問題都有一致的解答。

（二）兒童思想底方式

皮氏根據這些不同的兒童反應，查出兩種不同的兒童語言。

兒童底語言，一種是自我集中的；一種是社會化的。兒童說話可以自己向自己說，自造想像中的聽者；就像兒童遊戲可以自己向自己遊戲，自造想像中的夥伴那樣。所以自我集中的語言 (ego-centric speech) 是自己消遣，社會化的語言是適應外界。自我集中的語言有三種。一是反復 (repetition)，有一句話只是說下去，目的只在說着玩。二是自己談話 (monologue)，等於有聲音的思想。三是二重的自己談話 (dual or collective monologue)，說話的對面雖有旁人，然而並非對話，因爲沒有顧及旁人底觀點。

社會化的語言 (socialized speech) 有五種。一是與人交換意見 (adapted information)，二是向聽者發表對於某人某事的批評，三是命令，請求，恫嚇，四是有爲而發的問話，五是對於實際問話的答詞。

兩種語言底背後有兩種思想。

兩種思想各有五項特點。除了(甲)自我集中的思想已在上面批評觀察法的時候約略提到以外，(乙)凡是可以與人交通的思想 (communicable logic)，第一必是具有演繹的過程，具有「如是甲，必爲乙」的方式，不似甲種思想那樣直觀，那樣混同。第二必是注重證明的手續，不似甲種思想那樣靠着信心，靠着安頓的感覺。第三利用真正的三段論法，代替個別的倫比，不似甲種思想那樣由着個別的例跳到個別的例，或者利用適才思想的痕跡，利用相同的思路。第四承認個人心目中的圖樣不能使人了解，不足達到論證的目的。第五必與日常的理智較爲切合，不用個人的好惡，而用共同的好惡來作價值的判斷。

皮氏研究兒童底談話，用了下列的方式：

	第一期甲	第二期甲(第一類)	第二期甲(第二類)	第三期甲
(甲)自己談話：		對　話	對　話	對　話
			(四歲以上)	(七歲以上)
		聽者與說者底思想行動有聯絡 ↓↑	聽者與說者在行動上或具體思想上相協作 ↓	聽者與說者在抽象思想上相協作
	第一期乙			
(乙)二重的自己談話：		第二期乙(第一類)	第二期乙(第二類)	第三期乙
	(三四歲以上)	打架 →	原始的爭論 →	真正的爭論
		(相反的行動相衝突)	(相反的言論相衝突但沒有證明的手續)	(相反的言論相衝突但有證明的手續)

第一期完全是自我集中的思想，根本沒有對話的可能，不過這是兒童對話的起點。第二期與第三期才有社會化的語言特點。第二期分成兩類，相當於發生的次第；甲第一類相當於乙第一類，甲第二類相當於乙第二類。凡

屬甲系的起源，都是因爲協作；凡屬乙系的起源，都是因爲衝突。

第二期甲第一類是說者用自己底話說自己底事，但爲同伴所聽，爲同伴所了解。說者與聽者之間，尙無行爲上的協作。第二期甲第二類是彼此所說的話，不只是這個人或那個人底單獨活動，乃是彼此底共同活動。在第三期甲以前，沒有眞正意見的交換。此期以前的兒童固然可有共同的行動，共同的記憶，但除說出來的話以外，還有許多東西在心裏蘊藏着。譬如說三歲到七歲的兒童頗有具體事件以外的問題，只是未能淸淸楚楚地說出來。第三期甲的談話是事物底解說與行爲底動機，以及事物底眞確與否（如甚麽甚麽是眞的嗎？爲甚麽？）

兒童除了彼此協作以外，衝突常是要求了解的動機。所以皮氏在甲系以外，並列乙系。衝突分兩種，一種是相反的行爲與相反的意見很簡單的衝突，卽原始的打架（第二期乙第一類）與原始的爭論（第二期乙第二類），一種是相反的意見彼此均提出相反的理由，卽眞正的爭論（第三期乙。）

皮氏研究三歲半至七歲的兒童，共有八百宗記錄，記出六十三次談話。這六十三次統計的結果，屬於第二期第一類的有二十一次（甲系十，乙系十一），屬於第二期第二類的有四十次（甲系二十五，乙系十五），屬於第三期的有二次（甲乙兩系各一）。

關於兒童所問的問題，在時期上說，三歲以上多是問地點與名稱，七歲以上多是問原因與時間；在類別上說，皮氏又分兩大類。

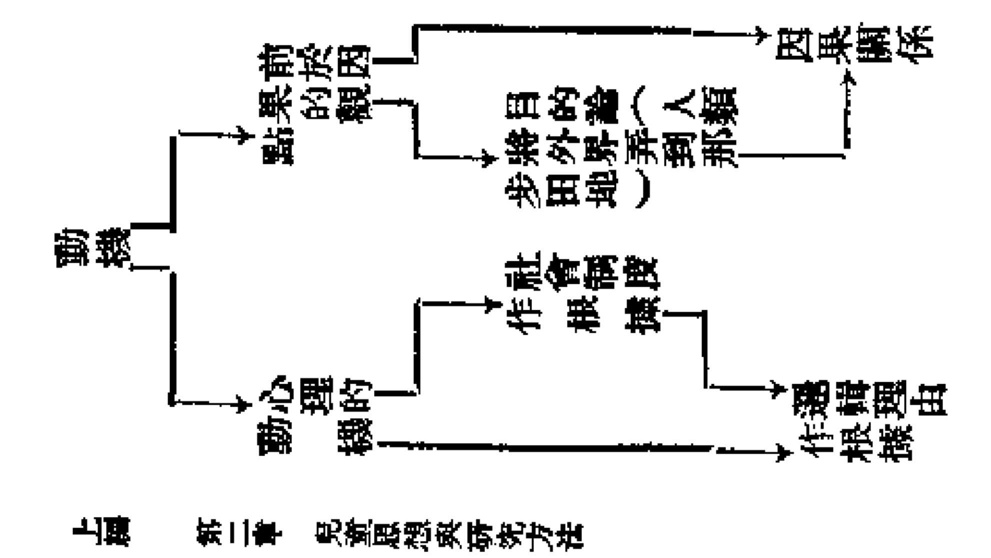
一類是問「爲甚麼」一類是「爲甚麼」以外的問題。「爲甚麼」的問題，計總分三項。第一是因果關係的解說與終極目的的解說，如「這些東西爲甚麼總是落下來？」及「金元爲甚麼這般重？」之類。第二是問人的行爲與心理的動機，如「你要走嗎？爲甚麼？」之類。第三是問某種則律的根據與其用意，如「我們爲甚麼要這樣作？」及「黑茶爲甚麼黑？」之類。「爲甚麼」一類的問題，研究結果，可以列表如下：

(甲)問題底方式		(乙)問題底質料	(丙)問題數目與比例
(一)解說	原因 目的	外界物體	一〇三　百分之二九
(二)動機		心理	一八三　百分之五〇
(三)根據	外界的力量	社會習慣，法則，定義	〇六九　百分之一九
	邏輯的理由	判斷與意見（演繹作用）	〇七四　百分之二一

由此表可見關於「動機」的問題竟佔全數之半，頗使我們疑心旁的問題乃是由着這個中心分佈出去的問題。這有兩方面的理由。第一，關於「解說」的問題可以藉着一套人形主義的（anthropomorphic）「爲甚麼」（像人那樣的爲甚麼，當然是因爲動機）目的論的（finalistic）「爲甚麼」（有目的當然有動機，）與前於因果觀念（precausality）的「爲甚麼」（前於因果觀念，當然自己與外界不分；所問的原因，自然是心理

打算的動機，）弄得不與關於「動機」的問題分門。第二，關於「根據」的問題也可藉着一套社會則例的「爲甚麼」與邏從心理動機的規律，弄得不與關於「動機」的問題分門。

原因的解說與根據的解說自然不是那樣接近。只是前於因果的觀念必將原因的解說與邏輯的理由混在一起。這樣混在一起的時候，必是兩者還未由着心理的動機分化出來。所以動機的解說似乎是中心，是在一切行爲與事實底背後的意向。由着動機的中心源泉，放出兩條不同的河流：一條是目的論，（finalism）要用心理解說外界物體；一條是畢根據，（justification）要用社會制度解說人類行爲。目的論與社會制度論自然可以互相影響，然在最後，眞正因果關係的解說則要脫離前於因果的觀念，眞正邏輯理由的根據也要脫離一般的根據解說。這樣，我們可將「爲甚麼」一類的問題作出發生次第的方式：



兒童所問的問題，另一類則在「爲甚麼」以外。凡問爲甚麼的問題，都可換個問法而意義不變；「爲甚麼」以外的問題，則不一定可以用「爲甚麼」來問。這一類的問題可以分作六項。第一是原因的問題，如「使球轉的是甚麼？」「使水流的是甚麼」第二是實在與歷史的問題，如「會有X嗎？將來會有嗎？」「X在甚麼地方發現的？」第三是人類行爲與意向的問題，如「你今天早晨原來要坐在這裏嗎？」「你讓我吃梨嗎？」「你要好看的呢？還是要不好看的呢？」第四是規則與慣例的問題，如「你底名字怎樣寫法？」第五是計算的問題，如「九加九是多少？」第六是分類與評價的問題，如「那是大的嗎？」「那是好的嗎？」

按統計來說，皮氏在一九二一年九月調查過一次，在一九二二年三月調查過一次，在同年六月又調查過一次。按三次的調查來分別各項問題底數目，可得下表：

問題底項目	第一次	第二次	第三次
(一)原因的問題（自然物與人造物）	五五	三二	四八
(二)實在與歷史的問題（事，地點，時間）	五六	四六	六八
(甲)總計原因與實在	一一一	七八	一一六
(三)行爲與意向的問題（人）	六八	九七	七一
(四)規則與慣例的問題（社會與學校）	二三	一二	一四

(乙)總計行爲與慣例	九一	一〇九	八五
(五)計算的問題	三	七	四
(六)類別的問題(名稱，推理，分類)	四五	五六	四五
(丙)總計計算與類別	四八	六三	四九
總計各項問題	二五〇	二五〇	二五〇

由此可知三次調查結果並沒有多大變化，如(甲)底一一二，七八，一一六；(乙)底九一，一〇九，八五；(丙)底四八，六三，四九便是。

若將「爲甚麼」的問題與「爲甚麼」以外的問題，也按三次調查綜合觀察，則見：

	簡單問題	爲甚麼?	如何?	是嗎?	甚麼是?	誰是?	誰?	何處?	何時?	多少?
第一次問題數目	九五	九一	七	二八	二七	……	……	……	三	…
第二次問題數目	一二三	五三	一三	一八	二一	五	四	七	三	六
第三次問題數目	一四三	四一	一八	二一	二九	……	一	……	……	四
總　計	三六〇	一八五	二八(原書有誤)	六七	七七	五	五	七	六	一〇

將「爲甚麼」的問題由九一，遞減至五三四一；簡單問題由九五，遞增至一二三，一四三。而且兩表合觀，見出

「爲甚麼」的問題雖在數目上減少，在性質上則很進步；問因果關係的一次比一次多（一五，二一，三〇之比，）問根據的一次比一次少（一七，一二，五之比；見「兒童語言與思想」頁二二〇。）同時，我們也能見到前於因果關係的觀念，一天比一天沒有勢力；因爲我們若將兒童自己問過的問題隔了一些時候再向他問，他便很覺問得沒有道理，一點也不會承認那是他自己底問題。他會說：「那太容易，不值一問。」「問的不相干。」「問得奇怪，我一點也不懂。」

研究這些問話所以重要，乃在問話底背後可以找出思想底範疇（categories）。

我們所以有問題，就是因爲感覺到東西不易解決。有了這樣感覺，便要預備尋求解決的道路。所以問題底作用在乎引起腦子底活動、走到適應的方向。邏輯學家常將問題加以類別，便是分別不同的答案所應有的適應。這樣應有的適應，更被他們叫作「範疇」。所以區分問題，不如尋求各類問題在生物學上的起源，（那就是尋求問題背後的思想範疇。）我們所以能夠發現範疇，乃是因爲我們有的活動不與某種範疇相適應。不適應，乃有新的需求；有了新的需求，便可產生意識。

皮氏在三歲到七八歲的兒童思想中發現出來的範疇，分兩大類。一類是向外的，一類是向內的。兩類之間又摻雜上一類混合的，即心理作用。這也可以列表如下，以醒眼目。

- 向外的範疇
  - 因果關係
  - 實在，時間與空間
- 心理的範疇
  - 動機
  - 則律的根據
- 向內的範疇
  - 類別與名稱
  - 數目與邏輯關係

對於皮阿什的介紹，在兒童思想底方式與研究兒童思想的方法這一方面，到此爲止。但是皮氏底成績頗有人批評不一定是心理學的事實，現在即引皮氏自己對於事實的說明，以作結果。

皮氏說：在心理學與在物理學一樣，根本沒有純粹的「事實」——倘若你對於事實的定義，說它是自然界自動呈現給赤裸裸不假外助的眼睛的現象的話；因爲事實底構成是要靠着假說底審定，理論對於經驗的支配，以及當前判斷所有系統的結構對於新來的觀察所有相當的安插。

第三章　兒童世界觀

皮阿什(Jean Piaget)對於兒童思想的研究，既在第二章介紹研究方法與兒童思想底方式，現再介紹兒童思想底內容。關於思想底內容，一方面可以研究兒童對於外界所下的解說具有甚麼意義，這是屬於因果律的觀念；另一方面可以研究兒童對於外界的思想靠着甚麼間架，則是屬於本體論的觀念。本章專限於後一方面，那就是兒童所看見的世界究竟是甚麼世界。

皮氏原書分三編，第一編講唯實觀(realism)，第二編講有生觀(animism)，第三編講人造觀(artificialism)。本文也就按着這個次序加以介紹。

(一)唯實觀

我們所說的唯實精神，有兩種含義應該首先分別。一種是忘了自我底存在，凡是自我所見的，都算客觀的都算絕對的；所以我們怎樣看，就算外界實際怎麼樣；我們有目的，外物也都有目的，而且外物底目的都受我們底目的底支配。一種是記着自我底存在，凡是自我所見的，都清清楚楚地知道已經摻雜上了自我底成分與不可勝數的錯覺，譬如因為感覺，語言，觀點，評價等而有的錯覺。

後一種是真正的科學精神，叫作「客觀」(objectivity)。前一種是真正的混沌精神，應該叫作主觀——

雖然具有這樣主觀見解的人常喜歡說自己所有的是客觀態度，是唯實主義。兒童思想所有的唯實觀，就是主客不分的態度。

主客不分的態度乃是混沌一氣，既不是二元，也不是一元，簡直可以叫作「二元不分」(adualism)。主客二元既然不分，第一可以內外合一，覺不到有個自我，譬如兒童常用第三身稱自己便是好例「人家碰着你了嗎」「小寶寶要這個，小寶寶要那個，」「梅很聽說來着」(用自己底名字作報告。)第二，凡關於自己或思想的特點都可以歸與外物，譬如將名稱認爲在事物裏面。第三，不但自己底特點可以歸與外物，即感受外物的時候所有的意識與動機也可以歸與外物，譬如說受了火燒說火不安好心，或被石頭絆了一跤即打石頭罵石頭之類。

這樣主客不分的態度，乃是根據投射作用(projection)。投射作用會有甚麼樣的型類，要看聯想與心理適應究有甚麼樣的組合。皮氏考究這些組合的過程與演進所用的方法，乃是靠着詳細分析兒童對於思想，名稱，夢境所有的意見，然後根據事實加以推論。

(甲)思想

兒童對於思想的觀念有三個階段：

(一)六歲以爲思想是「在嘴上」(若是字眼，便在東西裏面；若是聲音，便在空氣裏面；)

(二)八歲以爲思想是空氣作成的聲音，在頭部以內；

(三)十一二歲以後便以爲思想不是物質。

十一歲以前的兒童，思想便是說話，說話便是用字眼底力量來支配外物（利用語言底魔力；）字眼既屬字眼所代表的東西，也屬說出字眼的聲音，所以字眼既具那個東西底質性，也具那個聲音底質性。

研究這種事實的方法是這樣：第一先問兒童「你在想甚麼的時候，你知道是怎麼一回事吧？你在學校想你媽媽的時候，想着放假的時候，想着家的時候，都算你在想甚麼。」兒童明瞭這一層以後，再問：「那麼，你想的時候，是用甚麼想呢？譬如說，邁步用脚，吃飯用碗，想甚麼用甚麼呢？」兒童明瞭這一層以後，倘若有人說思想用頭，那就可以問他：「假若把頭打開，人不會死了，那麼，你能看見思想嗎？能夠用手摸嗎？覺得出來嗎？」這樣問起來，便有人說想東西用嘴，或者想東西用頭；有人說思想是空氣，或者說思想不是物質。

(乙)名字

倘若字眼對小的兒童是空洞的，名字則很具體，因爲名字是我們指叫東西的名字。研究兒童對名字的想法，先要問「你叫甚麼名字？他叫甚麼名字？」兒童已經了解以後，再問他：「那麼，名字是甚麼？名字是由甚麼地方來的？我們管日頭叫日頭，怎麼知道日頭就叫日頭呢？名字在甚麼地方？日頭知道他叫日頭嗎？日頭永遠都叫日頭來着嗎？還是在先沒有這個名字，後來才有的呢？那麼，爲甚麼日頭叫日頭呢？倘若原來沒有叫日頭，也許叫月亮嗎？」

這樣一問，便將名字底來源，在甚麼地方，以及有否內在價值，問個淸淸楚楚，便可證明小的兒童思想以內，（

甲）東西與東西底標記（名字）不分家，或思想與對象不分家；(乙)內外不分家，思想不是在空氣裏面，便是在嘴裏面（試看行爲派的心理學謂思想在喉頭上怎樣？）(丙)物質與思想不分家，思想就是物體。據調查的結果：

(一)六七歲的兒童以爲名字在東西以內；

(二)九歲十歲的兒童以爲名字在頭部以內；

(三)十一歲以上的兒童以爲名字不是物質的。

(丙)夢

研究夢也是一樣。欲知夢底來源，先問「你作過夢嗎？你知道夢是甚麼嗎？……那麼，夢是由甚麼地方來的呢？怎樣來的呢？」有的兒童便會說「夢是由着夜間來的。」欲知作夢的地方，有的孩子也會告訴你「夢是由着頭部來的，」「夢在頭部以內，」或者「夢在頭部以外，」以次問下去「你用甚麼作夢呢？你爲甚麼夢見你底媽媽呢？」則見兒童對於夢的想法也分三個段落：

(一)五六歲以爲夢是來自外面，存在外面；

(二)七八歲以爲夢是起自自己，顯現在外邊（分別了實際在外邊與似乎在外邊；）

(三)九歲十歲的兒童則以爲夢是來自內部，存在內部。

(丁)唯實觀與巫術心理

根據以上兒童對於思想名字夢境等三種唯實態度，我們知道兩件事。第一，兒童對於自己與外界的劃分，不似成人那樣嚴格。第二，這種唯實態度更可藉着巫術心理加以擴張。先談第一件事。

上面所研究的夢，名字，思想等，只是思想底手段（影像，字眼，知覺，）還不是實際的概念與情意的生活。兒童知道這些手段幾乎與成人一樣知道，不過所給的佈景不同罷了。對於成人，字眼與意象都在心裏，字眼與意象所代表的東西乃在感官的世界。對於兒童，字眼與意象雖在某種程度之下不與東西相同，究竟是在東西裏面。兒童越大，越與成人一致，所以兒童底唯實觀也一步一步演變得不甚濃厚。這種演變的過程可分四方面。第一期是絕對的唯實觀（absolute realism），還沒有分別思想底手段與東西，還不知道思想有不能支配的東西。第二期是直接的唯實觀，（immediate realism）思想底手段雖與東西不同，依然還在東西裏面。第三期是間接的唯實觀（mediate realism）思想底手段還是一種東西，既在東西裏面，也在四週的空氣裏面。第四期是主觀或相對觀（subjectivism or relativism）思想底手段乃在自己裏面，這麼才由思想（或自我）與世界相混的時期渡到兩者相分的時期。

以上的研究所告訴給我們的第二件事，是兒童底唯實觀可被巫術心理（participation）加以擴充。所謂巫術心理，便是相信兩個人物或兩種現象之間雖然沒有空間的接觸與看得見的因果關係，也是不是部份相同便是彼此有影響。利用這種心理憑着這種關係來支配外界，便是巫術（magic）。一切巫術都是來自這種心理，並

非一切這種心理都是來自巫術。巫術是用，這種心理是體。同樣，我們在下面所要討論的有生觀 (animism) 也是來自這種巫術心理，不是巫術心理來自有生觀。這也就等於說，有生觀是用，巫術心理是體。

巫術心理底應用，可以分為四大類別。(一)一類是因行為與東西之間所有的聯帶關係而有的巫術(magic by participation between actions and things)。譬如要一件事成功，便在作事以前閉着氣數一，二，三……以至幾十幾百，越能數得多，越易成功；事務越重大，越要閉氣長，越要數目多。(二)一類是因思想與東西之間所有的聯帶關係而有的巫術。譬如說「像我，像我，像我……」於是蝦蟆就成了，就像我了。(三)一類是因東西與東西之間所有的聯帶關係而有的巫術。譬如看大夫去的時候是因經過某條路而將病治壞了，下次便另換一條路以使大夫將病治好。(四)一類是因目的與目的所有的聯帶關係而有的巫術(或叫作藉着共同意志而行的巫術，或用命令而行的巫術，)譬如下面這樣的談話：「月亮動不動？——月亮是跟着我們的。為甚麼？——我們走，牠就走。牠怎麼就走呢？——我們叫牠走。怎麼叫牠走呢？——我們走，牠就走。」我們所以能夠支配月亮，乃是因為月亮底意志與我們底意志有聯帶的關係。

聯帶關係的巫術心理，是怎樣來的呢？據皮氏底研究，有兩個來源。第一，來自前面所說的唯實觀，因為思想與東西沒有分家。第二，來自社會關係，因為兒童將四週的人對於他所有的關係搬到物質界來。譬如兒童或飢或渴或尊或怒，都有「有求必應」的母親很着他轉，在四面八方應付他底需求。(所以太驕慣的孩子到社會上很吃

慝，他底家人既都遵從他底意旨，他就毫不客氣地以爲一切人都要遵從他底意旨。）

傅雷茲爾（James Frazer）在所著「金枝」以爲巫術是兩種聯想底誤用；一種是以爲相類的都同一，叫作感致巫術，相信同能致同；一種是以爲接觸過的東西都同一，叫作染觸巫術，相信接觸過的東西永遠可以彼此影響（參看商務印書館譯本「交感巫術底心理學。」）然而皮氏以爲這種說法只能說明巫術所取的形式，不能說明初民對於巫術底效力所有的信心與這種信心所根據的聯想所以不合理性的緣故。

心靈分析家傅羅易得（Freud）以爲這種信心乃是欲望底結果，一切巫術都有根深蒂固的感情與意志，於是「思想萬能」（all-powerfulness of the thought），於是「唯我獨尊」（narcissism）。然而皮氏以爲（一）兒童思想所以萬能，乃是因爲未能分別自己與外界，未能自覺有個我在。（二）而且絕對的自我集中的態度（egocentricity）所以引起巫術的信心，也正是因爲自我集中的態度裏面沒有感覺到自我，自我集中的兒童大概總覺着他所看見的一切就是他自己；他就是世界。最了不得，也不過分別出「其來無踪」的欲望與滿足欲望的事物。

歸根結底一句話，唯實觀具有不分思想關係與因果關係的含義。根據這種不分別，乃有前於因果的態度（Precausality）與混同的態度（syncretism，已見前文「兒童思想與研方法。」）於是兒童底思想不是演繹（deduction），乃是「一視同仁」（transduction），乃是將個別的例子看成同一的例子——將它們混合在一

起。

兒童那樣原始的習慣，也很有時候在成人活動上留下痕跡，使成人暫時對於自己與外界弄不清楚。還有三方面的例子。一方面是不隨意的模仿，如旁人喉嚨啞，我們總喜歡替他喊或咳嗽；旁人鼻子不通，我們總喜歡替他噴氣；自己騎着車看見前面的車要出危險，自己總要不知不覺地擺一下，以使前面的車也繞過去。另一方面是着急的時候，譬如趕黑路，越晚越怕出錯，越怕出錯越希望不想怕出錯以免出錯；某大學教授演講以前，總是踱來踱去，踱的時候總是一直踱過去，以免演講因為沒有踱下去而講不下去；一時慣於倒霉，越來越糟，不但親戚故舊看不起，就是天地日月也好像是在嘲笑我們，所謂造化小兒以萬物為芻狗。第三方面是對於某事入迷的時候（the state of monoideic desire），譬如有人怕雨，使在天晴的時候不敢攜雨具，以免因攜雨具而雨，或必攜雨具，以免因不攜雨具而雨；訪一位不希望見着的人，常是不穿日常穿的衣服，以免日常應用的東西招致不希望見的人來見着；至如「俄國大學生」那部小說所說的「心理保險」與久於賭博的人一切巫術的習慣，更是顯著的例。

所以自我集中的心理有兩種方式：一種是邏輯的自我集中，一種是本體的自我集中。兒童既不難自造真理，也不難自造世界；他既對於證據不感困難，也就對於物質不感阻力。他說話用不着證據，他命令用不着限制。他在本體方面利用巫術，他在邏輯方面利用信心。所以自我集中這種現象產生兩種彼此匯合的結果，在事物是「息息相通」（participation 巫術心理）在思考是「一視同仁」（transduction 不要演繹，只要雜湊）所以不

管是巫術或是沒有證據的信心，在背後都是那個自我集中的錯覺——自己底思想與旁人底思想相混以及自我與外面的世界相混。

自我集中的心理既將物質界的關係與心理造成的關係混在一起，便相信人是宇宙底中心，便有『有生觀』(animism)與「人造觀」(artificialism)。現容我們討論有生觀。

(一)有生觀

所謂有生觀(animism)，便是將東西看成活的並以為東西具有意志那樣的心理趨向。這裏所要應付的問題有三方面。第一是關於目的的問題，要研究兒童是否以為四週的東西有意識並有多大程度的意識？第二是關於因果的問題，要研究「生命」觀念對於兒童有甚麼意義？生命是否與意識相應？第三是關於「必然」的問題，要研究兒童在四週看見了甚麼定律？看見了道德的必然呢？還是物質的決定原則？

(甲)意識

研究兒童對於意識的看法，先要兒童明白甚麼是意識。譬如「設若我要拿針扎你，你覺得出來嗎？你要拿針扎桌子，桌子覺得出來嗎？」有的孩子說桌子覺得。「為甚麼呢？」「因為桌子會扎上孔。」這一類問法，應該避免兩種毛病。一種是暗示作用，一種是一套相關的話使兒童既用一種說法答復一句，便不能不繼續地索性用同樣說法答復所有的句子(perseveration)。避免第一種毛病，與其問「桌子會覺出甚麼來嗎？」不如問「桌子覺出甚

麼來呢？還是甚麼也覺不出來呢？一避免第二種毛病，第一是所用的問話頂好由這一極端跑到那一極端。譬如問「狗能覺着甚麼不？」以後，緊接着問石頭，指甲，或髑髏之類。第二要觀察兒童心裏沒有說出來的系統與條理。還一層，頂好是在幾個星期以後再用同樣的話問問他，看他是否還是同樣答復。

這樣考問以後，則兒童對於意識的看法，分為四個時期，粗與下面要說的對於生命的看法粗相一致。

第一期，兒童到六七歲以前，凡是會動的東西都有意識，即使動起來不離地方也不要緊；

第二期，兒童由六七歲到七八歲，凡是能夠離開本位的東西都有意識，譬如太陽與自行車是有意識的，桌子與石頭則沒有意識；

第三期，兒童由八九歲到十一二歲，能夠分別東西本身與使東西動轉的外力，所以太陽與風這一類能夠自動的東西才有意識，自行車那一類只能被動的東西便沒有意識；

第四期，普通兒童是在十一二，但有的兒童卽在六七歲已知只是動物才有意識。

兒童心裏的有生觀是因甚麼樣子的要求才發生的呢？一方面兒童遇見不受制服的東西的時候，便不得不說他是活的，說他有意識。德拉克拉（M. Delacroix）說得好：「日月照常的時候，不足為奇，沒有人注意；只到日蝕或月蝕的時候，才算眞正存在。初民見不到普遍現象，只知殊特現象。」另一方面兒童遇見很容易被他制服的東西，也容易以為那是活的，是有意識的——不然他為甚麼聽話呢？

至於以上四期不易十分切合實際年齡的原因，則有三種解釋。第一，兒童有使思想合理化的作用。一種沒有說出來的信念第一次加以有意識的確定，乃在那種信念快要搖動的時候。信念已經搖動了還要維持着牠，所以表面的答復無從表示實際的心理。這不但兒童是這樣思想本身就是這麼一回事。伯納特（John Burnet）研究蘇格拉底以前的思想，說是一種主張在沒有被人否認的時候，很少正式用命題說出來的。因為思想永遠不是一條直線，總是（子）先有含糊的信心，（丑）然後才有懷疑，（寅）然後才有思考，（卯）然後才有新的不明言的信心趨勢。

第二種解釋是自覺心。兒童既然對於自己底含糊系統（心理系統）沒有明確的認識，則在知道心裏本有有生觀的信心的時候，便易言過其實。譬如說，兒童發現風雲知道自己（風雲）行動了，便以為一切會動的東西都有知覺，殊不知自己（兒童）承認有知覺的只是自動的東西，不是被動的東西。兒童實在不能很正確地表現自己底思想，就像成人不易很正確地表現自己底思想一樣；兒童不能顧及一切含義，常是掛一漏萬。所以語言與未說出來的思想所有的不適應，會使答案所表現的有生觀或多過兒童實際的心理，或少於兒童實際的心理。

第三種解釋是字眼底含糊。同樣的字眼，對於這個人表示一種意義，對於那個人表示另一種意義。意義既然不同，答案自然有出入。譬如問「知道不知道？，」對於五歲的兒童卻比對於十歲的兒童意義特別窄。對於五歲的，「知道」等於像大人那樣知道；對於十歲的，乃是感覺得到或感覺不到。

(乙)生命

研究兒童對於生命的想法手續也是一樣，應該先問他自己是活的不？然後再問甚麼甚麼是活的不？爲甚麼？譬如你問「太陽是活的不？」——「是。」「爲甚麼」——「因爲他發光。」「自行車是活的不？」——「不是，自行車不走的時候不是活的。走的時候，才是活的。」兒童對於生命的想法，也可分爲四期：

第一期兒童在六七歲以前，凡是能動的都有生命；或是因爲於人有用而有生命，或是因爲發光而有生命（如太陽；）

第二期兒童在六歲至八歲之間，凡能動得離開本位的才有生命；

第三期兒童由八九歲至十一二歲，能夠自動的才有生命；

第四期兒童四分之三是得候到十一二歲，才認識只是動植物有生命。

皮氏研究的結果，以爲兒童對於意識比對於生命說得範圍廣。生命觀念底演化，足以規定意識觀念底演化；凡是兒童以爲活着的，都會以爲具有意識。生命底觀念好像可使兒童將宇宙看成具有活動與目的等自由勢力底「黑漆一團」(continuum)所以生命底觀念在一方面承接巫術的因果觀，以爲一切東西都以自我爲中心；在另一方面則聯絡物質勢力的動力觀，以爲物質不管有生與否自然具有動力（物理與生理。）

(丙)有生觀底來源與道德的必然及物質的決定原則

明瞭兒童有生觀的鎖鑰，即在明瞭這件事：天然物是否有意識，乃要靠着是否對於人類有經濟作用。譬如「我們走的時候，太陽也同着我們走，因爲他不得不伴着我們來使我們暖和」，所以要說太陽有意識，乃爲得是解釋太陽對於我們所有的利益；兒童在這裏歸與太陽的性質，不是心理，乃是道德——不得不對於我們有好處。

對於七八歲至十一二歲的兒童，道德的必然與物質的決定原則有種種等等的組合，使我們不能分出嚴格的時期。但就大概而論，七八歲以前的兒童以爲外物都是遵守道德律，對人盡義務；七八歲以後才承認物質的決定。不過物質決定的想法演進得很慢，很不容易成爲系統，必在十一二歲才能整個代替道德律的想法。在七八歲以前，自然也不會感覺不到物質迫力底質素，不過這種迫力必與道德律相伴，絕不似七八歲以後的自然律可以獨立。

不過，顯明的時期固然不易劃分，然而根據以上的研究，可以查出兩種基本事實。第一，兒童思想不能分別活的東西與沒有生命的東西，乃是因爲沒有從事這等分別的標準。成人則有兩方面的標準：一方面活的東西有生，有長，有死；另一方面，無生物只是因爲外面的影響而有活動，有生物則可自創活動。第二，有意識有目的的行爲與無意識的機械運動，對於兒童沒有分化清楚，就像一個猶太故事一樣。這個故事說：「水到百度便沸騰，但是水要沸騰的時候怎會知道到了百度呢？」由此看來，大自然顯示給兒童的不過是黑漆一團(a continuum)，任何東西都有某種程度的活動與自覺；這種有目的的活動，則多少總要彼此互相依賴，共同趨向人類底福利。兒童即在這

裏慢慢選出某種中心，以爲某種力量更比旁的力量自動一些。中心落在甚麼力量上雖然不一定，然而選擇中心的理由則不是沒有一定。活動，自動，被動，便是在生命與目的那麼原始的黑漆一團中間逐漸引起分化作用的三項標準。

兒童在最初所以不能分別自我與外物，所以呈現有生觀，便是起自這樣兩種因子。第一種是生物或個人的因子支配着個體與環境的關係。個體在心理與活動兩方面都要適應環境，根本不能與環境分離；整個實在界乃是個體與環境交相爲用的複雜系統，一方是個體吸收外界，一方是外界強迫個體來適應。柏格森說得好：知覺在腦子裏與在對象裏同樣重要，因爲腦子裏的衝動與對象所有的運動乃是完全繼續不斷；所以自我與外界在最初不過是黑漆一團。第二種是社會因子，因爲兒童一降生便在社會環境裏面，便受父母在行爲與感情兩方面的照顧。所以每種行爲都是複雜關係底一部份，使兒童不易早期覺出自我底存在，只有與人接觸日多才會慢慢覺着自我具有相當作用。總括兩種因子，共有五項，如下表：

(子)屬於個人的因子：

(一)原始意識以內的內容，彼此不相分(indissociation)。

(二)不但將我們自己所有如生命意識之類歸與外物，且將我們彼此相對待的特點也歸與外物(introjection)，如怕的時候說有惡意，命令的時候說有服從與抵抗等。

(丑)屬於社會的因子：

(三)社會環境所引起的「巫術心理」(participation)，譬如兒童將某種動物放到自己底道德生活範圍以內，也將父母與自己的關係加到這些東西上面，然後以爲全世界都在監察他底行爲，例如「太陽行動以便聽我們說些甚麼；」成人常用貓或狗威嚇兒童不淘氣，尤有這種說用。

(四)教育作用常使兒童感覺道德責任，譬如兒童常問「我們必得這樣作嗎？」對於太陽又會說「日頭不會走着走着就不走了，因爲他不得不走，不得不再跟我們一會兒。」

(五)四週的語言。語言雖不是有生觀底直接原因，然而足使有生觀系統化起來，足使有生觀專向某一方面去發展。這有兩種緣故。第一，語言底表現作用總是很落伍，足使兒童將人格化的語言死用起來，（不明白那是活用，）以爲外物具有人格，如「河流赴海」（目的的表現，）「氣要攢出來」（人形的表現，）「雲爲雨底預兆」（半巫術的表現）便是。所以司特恩(Stern)說：語言底落伍頗與兒童心理相一致。第二語言除了上面的人格化的意像以外，足將極其簡單的判斷加上戲劇似的表演，足使語言底濫用弄得按名求實，變成實在的東西。譬如問「風刮呢沒有？，」風自己知道在刮風，因爲刮風的乃是「風。」所以：(1)風與刮可以看得彼此獨立，(2)世界上可有不刮的風，(3)風即沒有刮的外表，也有風底本身存在。所以說：思想創造了語言，語言也就束縛了思想。密玉勒(Max Müller)也說：蠻野人底有生觀與一切宗教，都是「語言底疾病。」

總結說起來，巫術與有生觀在原始時期都彼此有關係，彼此有幫助。至於有生觀在巫術以後還有存在並將原始的巫術心理加以理性化而吸收過來這件事實則應留在研究人造觀（artificialism）的時候再說。

（三）人造觀

人造觀（artificialism）這個字眼乃是借自布倫什韋（M. Brunschvicg）研究亞里斯多德底物理學時所用的術語。亞氏對於外物同時具有兩種看法：一種是藝術家的看法，以為外物是藝術品，那就是當時物理學中的人造觀所有的超象動力論（transcendent dynamism）；一種是生物學家的看法，以為外物自具生命，那就是當時生物學的內在動力論（immanent dynamism）兒童底有生觀與人造觀正好與亞氏底內在動力與超象動力相平行。

不過兒童底人造觀是沒有明說的，不是有系統的，是超象的，認外物為人所創，不是內在的，不認外物有自己創造的能力。

我們研究有生觀的時候，知道三種現象足以證明這種心理不是作僞：一種是目的觀，如以為太陽乃是給我們取暖；一種是前於因果的看法，關心的不是「怎樣」乃是「為甚麼目的」；一種是物理與道德相混。那麼，到這裏要明瞭人造觀的時候，便要知道它是一種兒童心理與目的觀（finalism）及前於因果的看法（precausality）聯在一起的原始趨向。人造觀並不與有生觀相衝突，乃是可以與它兼收並蓄。譬如說，在兒童看來，小孩可以是人

造的，同時也可以是活的。有生觀與人造觀既可以彼此相成，又可以拿來作爲唯實觀底證據，當然唯實觀所有的巫術心理都可被有生觀與人造觀吸收進來承受過來。

皮氏研究人造觀是用分析的方法，因爲材料不易綜合，不易將兒童對於這等見解所有的演化過程按着歲數分別起來。皮氏用與前相同的問法考問兒童對於日，月，山，川，風，雷，樹，木等起源的意見。第一期說，這些東西都是人造的，如日來自火，水來的尿，風來自呼吸，木頭來自碎木器之類。第二期說一部份是自然的，一部份是人造的，如日月爲雲所積，雲爲人間煙火所積，以及木頭來自樹，樹則來自人種的種子之類。第三期則說這些來源完全屬於自然，所以原來根據巫術心理的絕對人造觀（包括分佈的人造觀與神話的人造觀，前者不問怎樣，只問在甚麼地方，後者則是關於起源的神話，如太陽怎樣由火柴變來之類，）進步而爲相對的受了修正的人造觀（卽技術的人造觀，如河爲人造，水則自然之類）然後再變成內在的人造觀，採取動力與目的的解說，最終更完全採取機械的解說。

兒童有人造觀是事實，但人造觀怎樣來的呢？這也可以分兩方面來說；一方面關於個人，一方面關於社會。在個人方面，第一因爲兒童自己底機體足以使他感覺自己是因。如小便有水，便以河流爲尿所成；呼吸有氣，腸胃也在動彈，便以風爲呼吸所成，而且來自腸胃。第二因爲兒童有筋力活動，所以感覺到自己是因。如三四歲的兒童，玩弄從有成績；五歲至七歲的兒童，行爲可以引起思想；到七八歲，思想才在行爲之先。

在社會方面，第一因為兒童處處靠着父母的關係，所以以為整個世界都是父母或旁人布置給他。第二因為兒童非常尊重父母，所以將父母神化起來。宗教本是愛與懼加在一起的結果。父母既經神化，遂因為聖潔的觀念，以為他們至善；因為權威的觀念，以為世界為他們所造；因為永存的觀念，以為他們不與時間相干，存於任何東西以前；因為無所不在的觀念，以為到處被他們所監視。第三因為環境的語言頗足暗示人造觀；如「河怎麼成的？」總有怎麼「弄成」的意思。弄成，便要問「誰」弄成的？

至於人造觀為甚麼取消，為甚麼被機械的解說所替代，則也因為個人與社會兩方面的緣故。在社會方面，最顯著的是神化了的父母，終於不是萬能，終於不是無所不知，這種事實底發現，不能不使兒童心理大受打擊，大起轉變。在個人方面，兒童個人心理也因一天比一天受到社會環境與自然環境底逼迫，不得不承認外界與自我相對立，不得不取消歷來自我集中的心理。



下編　意義學技術之部

第四章　語言用途底分析

君子一言以爲知，一言以爲不知，言不可不慎也——子貢

人都是用旁人用的字眼而覺得滿意，好像字眼底本身已有固定的意義——洛克(1632-1704)

大勢所趨，既使我們不能不跟着自我意識，階級意識，性的意識等有了語言的意識，我們既在上編討論了語言與思想的關係，現容我們研究語言底用途，預備一點分析語言的工具。

（一）語言底使命與其了解程度

語言之爲我們底工具，可分兩方面。一方面，我們在自然環境與社會環境裏面種種生活方式所使我們思考觀察的，與會欣賞的，發憤立志的，無一不要語言來作記錄。另一方面，批評家再轉過頭來根據這等記錄，重新模擬原來的情況，或者對於這等記錄有所批評與解釋，有所判斷與補充，也無一不要語言來作媒介。

語言底使命是這樣的，我們希望於語言的，假定語言所實際負荷的，也是這樣。然試考察語言底確切效能，乃

竟不及我們所期甚遠甚遠。越到有形可見有體可觸的範圍，語言底效能越大；越到心理的情緒方面，越到思想的抽象方面，語言底效能越小。越到我們底心靈深處，我們越盼望人家了解，我們越沒有把握人家究竟是否了解。很好的朋友，多年的歷史，密切的接觸，一旦誤解起來，你即扒出心來以相指證，再也沒有諒解而莫逆於心的希望。古今多少肝胆之士都會走過「見豕負塗，或張之弧，羣疑之積，衆脊生瘡」那樣「骨肉寇讎，朋友所訝」（曾國藩祭湯海秋文用語）的悲劇。這是多麼可以慨嘆的事！

「思路，思路，」人的思想是有走慣的路徑的。聽着旁人底話，讀着旁人底文字，一不小心，便會作起自己底夢而不自覺。西洋有句俏皮話，譏諷不務實際而在私人的虛玄世界裏面尋找道理的人，說他是在暗室捉黑貓，即黑貓底有無也不是頂先知道而是假定爲有的。不管旁人是否說了甚麼而在大驚小怪地庸人自擾的，實有這等情形。

習慣了的思路并不建在健全基礎上，而是懸在很高很高的空中因爲越精密的思想越不易使人了解，通路越低，越在下面；——越混含的思想易使人覺得了解，通路越高，越在上面——越希望使人了解，你越需要含混朦茫，越要言中無物；不見咒經念咒的嗎？越沒有意義，越覺着有信念，越覺着可憑信。

然而咒語終是咒語。我們若希望科學一點，必得警醒自己，不要盲從隨風飄蕩的軌線——習慣了的思路，而要隨時知道自己站在甚麼地位。孟子所說的「求其放心，」不但在作人上，即在區區的語言了解上也有相當的

用處。

(二)對於語言的態度

求得放心，對於語言有了自覺，我們才能研究語言。所謂研究語言，一般的意義，便是聽了讀了一段話，斷定話底意義是甚麼。這樣說，一切批評家一切讀者與聽者都是作這一套工夫。然這不是意義學所要作的工夫，不是意義學研究語言的意義。意義學所要作的工夫，是切實精審地研究語言怎樣活動，能盡甚麼功用，傳遞哪種意義；各種意義底互相關係是怎麼樣，語言能盡使命所需要的條件是甚麼，最易走錯的歧途是甚麼，校正語言所需要的又是甚麼，甚麼樣的方法才有可能；凡此一切，都使與語言發生關係的人不得不然地審察自己對於語言的態度與所持態度底根據。

我們已經知道，若欲某人說話的意義完全得到了解，聽話的人必在自己底心裏將說者底思想，情感，意志，欲望，態度等等詳細節目，重新湧現一遍，而且各種節目彼此底配置，也要一樣。(參看拙著美學第五章鑑賞藝術的心理過程。)否則，目的譬猶店舖經理人，心理節目譬猶所售貨實；不但店舖底經理換了人，即所出售的貨實也要改變種色。

(三)功用的分析

因此，我們可以根據語言底功用而分語言底用途。第一，語言之用，專以思想爲主，所言皆有所指，如說甚麼時

闕，甚麼地點，甚麼事物，甚麼情形之類，凡是平舖直敘的散文，都是屬於這一類。在第一章所介紹的三角形，語言由於思想以指示事物。使是分析這一類的關係。一般所謂邏輯，也是研究這些。一切科學的文字都是這種用法。在四種意義上，這叫第一種（Sense）只是說到所要說的節目。語言底這種用法，可以叫作理智的用法。

第二，語言之用，專以情感爲主。所言並非事物底節目，並非陳述甚麼，證明甚麼，討論甚麼；只是表現說者對於所說節目的情緒（Feeling）與對於聽者的意態與身分（tone）。前者是四種意義底第二，後者是第三。一切文藝作品如詩歌辭賦之類，都屬此種。譬如吟風弄月，並非告訴的你風如何，月如何；乃是表現給你作者對於風月的情緒或藉着風月使你領悟他底人生觀或對於你的意態與身分。這種用法，只以心理狀態爲主，可以叫作情感的用法。

這樣語言用法底第二領域，專在引動心理狀態，初不計及藉以引起心理狀態的手段爲何。故談神也好，說怪也好；騰雲也好，縮地也好；撒謊也好，論眞也好，目的是要藉着這些，引起可泣，可歌，可喜，可慕，可憤，可玩味的心理狀態；並不要告訴你有神無神有怪無怪，雲如何可騰，地如何可縮，謊有如何不該，眞又怎麼可貴。一般老實的讀者，覺在每個故事每篇詩歌裏面找出敎訓來（在英文叫作 moral）。又且責備作者，不該背乎科學。再不寬容一點的，覺會持世道人心担憂，希望一切文藝作品都一播而盡。其實文藝的語言自是文藝的語言，說它不科學，就如說圓桌不道德那麼文不對題。不過天下老實人太多，這樣一經注意，卽使豁然的事，偏會習而不察，致於膠柱鼓瑟地弄

不分明。

語言底第三用法，專以目的爲主。不管陳述了甚麼事故節目，表現了甚麼情緒意態，都是要使讀者聽者採取說者所期冀的某種方向與行動。一切標語，檄文，政治演說都屬此類。這種用法在四種意義中屬於第四種，那就是說者所企圖的目的與意向（intention）可以叫作煽動的用法。

凡是煽動的語言，都是「有一尺說一丈，」求不得科學的事實。認眞的人必將三種用法分得清明不相混含，然後白者爲白，黑者爲黑，然後了解全稱的意義。

在語言底功用或情勢上我們可將語言底用途分成以上三大類（即分兩類以便記憶也未嘗不可；一個是科學的用法，限於第一類，一個是詩歌的用法，包括二三兩類。）若純在使用字眼的方法上，在單字底零碎使用上，也可將用途分爲若干種。

（四）方法的分析

第一，字眼可以活用（figuratively），可以死用（literally）；第二可以實用（realistically），可以虛用（fictionally）第三可以自由地用（freely），可以有條件地用（in subjection）。

（甲）活用與死用

死用的字是將字用作名稱。所謂名稱，就是標記人在思想某事某物，某種情形。說一個字，算一個字，哪一個字

都可按名求實便是死的用法；在英文叫作字面的用法（literal use）。活的用法，乃是比喻的用法（figurative use）就是根據某事某物某種相形底相似，將指這一類的字，用以指那一類的事物，或情形。譬如『地吸蘋果下落』乃是一句活用的話，含着比喻的話。倘若將它譯成按名求實的話，當爲：『地與蘋果的關係可以比作引物向己的人與被引向人的物兩者之間的關係。』再如『我已抓住你底思想』是一句活用的話，因爲思想不與他物相同，不可用手抓住。然而活用起來，「思想」可以比作有體可抓的物，「了解思想」可以比作用手抓物。他如『寂寞梧桐深院鎖淸秋』底鎖字，『剪不斷，理還亂，是離愁，別是一番滋味在心頭』底剪字理字斷字亂字，都是活用的字；因爲秋與愁都不可以唯物地『鎖』住，或『剪斷』或『理』得不『亂』。

日常應用上，恐怕嚴格死用的字眼很少很少，除非是在『我已吃飯』或『蘋果落地』這類極通俗的水平綫上。倘若稍加解說，便會走到活的用法一面去。如前面的例，『吸』底死的用法，乃是用嘴用氣引物向己。地既沒有嘴，不會使氣，怎會『吸蘋果下落』呢？

在理論上，一切活用的話都可譯成死用的話。不過譯成死的用法以後，便覺着『死』得很，不如原來流暢；好像少了甚麼。在純粹理智方面當以死用爲正確；然而人的生活並不歡迎純粹的理智；無法活用儘管活用，同時知道那是活用，不足以按名求實；並在需要的時候翻譯得過來，使可一舉兩得，各不相害。

將活的譯成死的，這番工夫只管意義是甚麼，不管話底眞是眞非，所以眞的話也可以譯，假的話也可以譯。試

中前例，『地吸蘋果』總是表明地有一種使蘋果下落的作用。至於實落與實不落（地實有引力沒有，）則非譯者所要管；管這個的是物理科學家，不是語言科學家。

這種翻譯的工夫，在使活用比喻底根據與方式明顯出來。這些根據與方式，分析起來，可得以下三種：

第一，意義比喻（sense metaphors）。意義比喻是根據兩種對象，如事物，情形等底相似，因將甲底名稱用於乙一方面。譬如太陽也是熱的，也會行動，便將他比作火龍，比作烏鳥。凡適用於火龍與烏鳥的字眼，都可活用地適用於太陽。傅元咏日的『九日棲高枝，』劉禹錫底『赤波千萬里，』張毅底『踊躍湯谷中，上登扶桑枝，』無一不是活用的辭句。再如春是四季底起始，青年（青字就是借自形容春天的草木的字）是人生底起始；所以適用於春的字眼，也都活用地適用於青年。稱年少的人為「青年，」他底時代為「青春，」為「芳春，」為「韶光，」便是這個緣故。「杏臉桃嬌奪晚霞，」本是形容春景的；活用，便可形容少女。前者（日）以形式與品質一類為根據的比喻是因內部相似；後者（少年）以處境或背景一類為根據的比喻，是因外部相似。

第二，推類比喻（analogical metaphors）。推類比喻，並不需要對象相似，乃是根據思想過程底相似；想這個也這般想，想那個也這般想，因將想這個的思想過程當作模特兒活用於那個。如云「性猶杞柳也，義猶桮棬也」這兩個『猶』絕對不由於性與義有甚麼內部或外部的相似；乃是因為『以人性為仁義猶以杞柳為桮棬』這個『猶』使想「杞柳成桮棬」的心理過程，作為模特兒，去想「人性成仁義」這層事故。推類比喻這一類的活

用，最不容易譯成按名求實的死用句法，最易使人不敢決定我們所說的是對象還是自己底思想。譬如上邊這句話，是說的杞柳與桮棬人性與仁義呢？還是說我們想杞柳與桮棬就猶如我們想人性與仁義呢？恐怕與其說這等話道出了甚麼道理，還不如說它表現了說話者底心理過程。

第三，情感比喻 (emotive metaphors)。情感比喻，也不需要對象相似，只要情感，意志，欲望等相似。這個也使我們得這樣情感影響，那個也使我們得這樣情感影響；因將用於這個的字眼用於那個。譬如說美人與花是完全不同的對象，然而兩者所給我們的情感，意志，欲望等影響，每每是一樣的；所以常以美人喻花，以花喻美人。以爲花即美人，美人即花，當然老實得可笑——誰都知道那是爲說話方便才那樣辦的，並不希望你按名求實。『拿着棒捶紉針（認眞）』唐伯虎底『海棠詞』：『昨夜海棠初着雨，數點輕盈嬌欲語！佳人曉起出蘭房，折來對鏡比紅妝。問郎「花好奴顏好？」郎道「不如花窈窕。」「輕盈嬌欲語」與「窈窕」都是將描寫美人的字眼去用喻地描寫花。及至『佳人見說發嬌嗔，不道死花勝活人！將花揉碎在郎前，請郎今夜伴花眠！』則是美人底「嬌嗔」，美人底按名求實了。

話是這樣說：比喻活用可以分成三種。然而三種不一定隨時分着，也許同一比喻並有三種含意。文學用法使人覺着意味深長，耐人咀嚼，紬繹不窮，原因便在於此。譬如上面所引的花與美人，在心理狀態上絞互在一起，弄得似是而非，似非而是，若即若離，使你認眞不得，忽略不得，正是文學的藝術。花與美人都是好看的，不能說牠們絕對

不同，這就是第一種的意義比喻底根據。然而花自花，美人自美人；花是植物，美人是動物，究竟不同，花不能代替美人底職務，不能「請郎今夜伴花眠！」其所以相同是因我們對於花與美人同具愛好，親近，欣慕等意態，便是第三種的情感比喻底根據。又其所以相同，是因我們意識到對於花與美人可有上邊兩種比喻，可以認識其好看，可以發生情意態度我們意識到花的思想過程，也可同樣用來意識到美人——這便是第二種的推類比喻底根據。

死用既太費勢不討好，活用又易引人誤入歧途，應該怎樣注意才使我們逃避語言底魔力，才可既方便又切實呢？第一便如上面所說，將活用比喻底方式與根據，凡在可能的時候，都要顯然指明。第二可要隨時小心，看看活用的比喻究竟是當比喻用的呢？還是忽略了比喻性質，初意卽在按名求實？我們用比喻的時候，常是不覺用着比喻。比喻不知其爲比喻，以爲可以按名求實，便是語言造成虛界 (fiction) 的最大原因。譬如說「青年底出路，」這個「出」字本不是出到另一個甚麼地方去只是說幹甚麼有幹甚麼的方法，甚麼方法有甚麼門徑（注意門徑便是個比喻：）青年要成就一個青年也像旁的事情似地要有方法要得門徑得到方法，就好像行遠路的人得到路徑可以再向前邊走好像得了大門得了出路。但因「出路」底按名求實的死用法，指示一個甚麼門，一個甚麼另外地方；由着這個門可以達到那個地方；於是騙得一般青年迷信甚麼離開現實的虛界，一個離開現實的出路。所以在家庭便不滿意於家庭，希望到了學校才是一個出路；到學校又不滿意於學校，希望到了外國留學，才是一個出路；留學回來依然不滿意，依然沒有出路，於是怨天尤人，到處都是荊棘。從來並不設法修練自己，改造環境

而終日盼望外來的烏托邦；這類青年，都是被『出路』二字所騙了。二字之所以騙人，便因我們不在語言底用途上加以分析；說穿了，好笑；在牛角裏的，可是真不容易攢出來！「出路」二字是如此，其他使我們習而不察騙我們在語言文字障的虛界，更是不可勝計，更是需要小心。

（乙）實用與虛用

閑言少說，話歸語言用途底本題：除了活用與死用以外，尚有實用與虛用。實用的字眼是所指實有對象，字眼就是對象底名字。譬如桌，樹，水，狗等都是代表實物的名字。虛用的字眼，乃是記號上的方便法門，使思想有所寄託，雖有其名，卻無其實。譬如幾何學上的點，實際並沒有不站體積，不站面積，只站地位的點；但在學理上這樣方便，便可下個定義，起個符號叫作點。這點，只是思想上的工具，不能代表實物，故叫作虛的用法。

推而廣之，一切抽象的字如仁，義，敬等，雖都是名，哪裏能找其實？希臘人以為甚麼名字都代表一個東西，所以蘇格拉底問宥塞弗羅(Euthyphro)甚麼是敬的時候，舉舉這個也不是，舉舉那也不是；總是例，總不是敬底本身。「敬」根本就沒有本身，就只是一個概念，哪能當作東西似地找出本身來？炙快人口的『才始送春歸，又送君歸去。若到江南趕上春，千萬和春住。』（蘇軾卜算子）便是將「春」人格化了。誰都認得是文學意味的字，本不容易騙人；然不相信有個東西叫作「春天」的恐怕也就不多。語言能造虛界，豈不誠然？

抽象的字是這樣，他如集合字（如人類，團體）與思想的工具（各種範疇，如因果，時空，關係之類）等，也都

是虛用的。歐戰時，各協約國都喊「德國慘無人道，破壞和平」，德國又不是個人，怎麼會慘無人道，破壞和平？即有作這事的，也是一部份軍隊一部份柄政者，哪裏是德國？一與敵國宣戰，就連屬於那國的朋友也算仇人；其實他自是他國自是國。一般藉着愛國等名義去驅民衆的，都是利用民衆不甚分析字眼的習慣。再如因果關係，不過是人因便利起見，對於某事某物名曰這是因，那是果；其實某事某物自是某事某物，他們本身哪有必然的關係？人在當初的方便法門，一經使用之後，即便單獨存在起來，弄得人一步不敢邁，以為一切都是因果律所製定；自己行善必求福，他人為惡必責報，處處得不了片刻的自由解脫，豈不是作繭自縛？推原罪首，也是不甚分析字眼的習慣。

綜括說來，字眼而可製造虛界的，不管是否被人承認，大約不出三端。一個是投射作用。本來是自己心裏的事，投射到外邊去，以為外邊是那回事。譬如說「美」，「美」本是自己底心理狀態；調和暢遂為美，矛盾沮喪為不美；乃竟推到外邊，以為「美」有本身存在的單純性質與特殊方式。無怪水中撈月，終不可得。製造虛界的第二端，當是抽象作用；虛的記號認作實的名稱，如上面所說已成東西的「敬」及其他。第三乃是比喻作用，特別是人格化的作用。如云物理界的東西有力有趨勢，有內在原則等；物而有力有趨勢，有內在原則，進一步便可有知覺，有意識，有目的。目的論的宇宙觀，已如第三章III節所說，不是不與字底比喻用法沒有相當關係。

(丙)自由地用與有條件地用

一切語言都是代表某種觀點，表示某種觀點之下的事物。清楚地意識到這一層，承認語言所標記的思想受

到某種支配條件，乃是有條件的用法；不意識到這一層，便是自由的用法。譬如說，「唯物史觀的社會學」──「唯用論的邏輯」──「儀禮與禮記底社會學的研究」都是淸楚地指明這種社會學，這種邏輯，這種對於某書的研究，不是泛泛的，乃是具有一定觀點的；這等語言，都是有條件的用法。至如單說「社會學，「我們便不知哪一學派用某種眼光所寫的社會學；單說「邏輯，」也不知道甚麼邏輯，單說「儀禮與禮記底研究，」也不知道怎樣研究。凡屬這一類不加限制的用法，都是自由的用法。

不過，本來是有條件，本來是具某種觀點的，偏未明明說出，使人看着好像可以到處應用，沒有甚麼色彩，便很就誤事，很不公平。譬如說，西洋人替中國擁護舊禮教，擁護已不適於現代社會的禮教如宗法社會的一切玩意兒；表面都是冠冕堂皇，好像爲中國設想，好像那是天下的公共禮教，好像西洋本身也是奉行唯謹；其實乃是根據西洋人底利益，來使中國人永遠跳不出宗法社會的舊圈套，永遠不能與西洋的公民社會相抗衡。中國一些被騙的遺老遺少，固因不識比較社會學，也因不會注意語言底這種用法。

不但這種惡意使用的語言可以騙人；即非本有惡意，若不加意小心，將自由的語言與有條件的語言混在一起，也會令人以偏概全，或者糊裏糊塗終於不知所談範圍之大小深淺，不會求得嚴確精密的科學知識。荀子說：「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理……數爲蔽，欲爲蔽，惡爲蔽，始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽，博爲蔽，淺爲蔽，古爲蔽，今爲蔽」（解蔽篇。）故求科學知識，必求解蔽，必知某種思想底支配條件。

在理論上，支配思想使成某種觀點以見事物之某方面者，其條件約分兩類：一類爲理智條件，如假定，邏輯，定義，則律，及其他相關思想等；一類爲他種心理條件，如社會，家庭組織，個人歷史，文化傳統等。後一類的條件，很難知得詳細正確；即近代所注重的個案研究 (case study) 與心理分析 (psycho-analysis) 也不過就其大概而言。前一類的條件，則因使人注意的歷史已經很久，比較容易提挈。

在哲學上，我們都是對付理智的條件，我們對於分別日常的字與專門的字。日常的字，方面很廣，支配條件很普遍；專門的字，方面很窄，支配條件很殊特。如「東西」這方面很廣，是幾乎可以使用於一切的字。「對象」則較專門，較有限制，乃是與主觀者相對待的字。至如「表象」，範圍便更縮小，不但是主觀者相對待的東西，且是分析到或與對象本身不一致而只呈現於主觀者的東西

然而實際的困難是理智條件雖屬比較可以支配，究有許多字眼適用於不同的方面，我們並沒有有系統的原則可以比較各方面，將它弄得更清楚。如是說「畫」，是外邊的平面上的顏色形狀呢？是已加了人的看法而有遠近體格的呢？是眼簾上的影子呢？是加上美醜評價的看畫人底經驗呢？一般談話甚或學者底論文，竟會毫不限制地使用字眼，好像一個字眼只有單一方面。所以彼此爭辯得不可開交，然試仔細一察，甲所批評的是這個，乙所辨證的是那個；彼此雖用同一字眼，可是從未討論同一事故。

方面不加限制的語言，第一要猜它屬於哪一方面，第二要猜它在一方面裏屬於哪種地位與程度。有些混合

的字，既不能斷定它究竟是甲是乙，也許既不是甲又不是乙，而是且甲且乙。

無已，我們必要設法限制，才能知道我們彼此傳達的意見，是在說着共同對象，不只共同語言。限制的方法，便是下定義。定義底根本問題第一便是決定共同出發點，第二便是根據共同出發點，指明我們所說的是甚麼，在甚麼地方。共同出發點，是彼此共知的事物與經驗。由着出發點引到我們所希望的境界，便需幾種聯絡觀念的基本路徑，基本關係。可巧，這樣的基本路徑或關係，並不十分多；仔細歸併起來，才有四種。（一）第一是因果關係。如「人為理智動物」——是指方式因（formal cause），合乎這種方式便是人。「人為創造工具的動物」是指成就因（efficient cause）能夠作這個便是人。「人是兩條腿沒有尾巴的動物」是指物質因（material cause），凡有這個的便是人。「人為萬物之靈」是指目的因（final cause），凡為造物這樣創造的便是人。（二）第二是同異關係，凡以自然學類來分界限的都是這樣。如物以有生無生而分兩類；無生物之為礦物，又分金屬與非金屬。有生物又分能遷徙者為動物，不能遷徙者為植物。動物植物又各以同異來分別下去（三）第三是時空關係。如某某在某先，某在某後，某居某左，某居某右之類。（四）第四是分合關係。如幾人為班，幾班為連，幾連為營，幾營為團，幾團為旅之類。

不過，共同出發點不一定都是可見可摸的東西，常常需要以經驗為起點，然而經驗是複雜的，個人的；所以有的語言如自然科學之類可以嚴格正確，其他語言如社會學，文學，哲學之類，便顯模糊牽就。更且是：語言又不僅是

理智的，尚有上面所說情感的與煽動的，尚無相當邏輯加以正式研究，所以定義所限，只是理智語言；對於情感語言或煽動語言，尚在莫可如何。因此，我們除了認識語言底幾種用法及其歧途以外，仍要對於情感語言與煽動語言努力研究，創出分析與支配的技術（相當的邏輯）才會使用語言而不被語言所使用；才會藉着語言來描寫思想，而不使語言來桎梏思想。世有熱心提倡科學者乎？還是科學底門，科學底工具。「工欲善其事，必先利其器，」請首先提倡意義學，努力意義學所需要的訓練。

我們既在上編討論了語言與思想的關係，又在這裏預備了一點分析語言的工具，以次請用「意義」「美」「與「信仰」爲例，看看這些字眼所有的含糊意義。

第五章　意義

文字滿紙，各有意義——神仙傳

道無形無聲，聖人強爲之形，以一字爲名——文子

我們既覺悟到語言文字與所表現的思想情感與所代表的種種事物，三者之間是有直接間接的關係，不能混爲一談，而且已經分析了整個語言所有的幾種用途；那麼，我們不能滿足於這樣綢價概念，必要找幾個字眼，仔細分析一下，看看我們對於語言的自覺可以怎樣具體地表現。表現最含糊的字眼之一，便是「意義」。我們平常總是說這個沒有意義，那個有意義；或者這一位沒有了解那一位底意義，那一位又看整個的世界沒有意義或意義深遠。究竟甚麼是「意義」呢？這倒是很難即刻答復的問題。他如「信仰」，「美」，「愛」，「善」，「真」之類，都是習而不察地日常用着，趕到仔細追問起來，便難猝然置答。

我今日選了「意義」來和大家討論，一方面可以供給我們對於語言的自覺一個例子，另一方面這是呂嘉慈 (I. A. Richards) 與歐格頓 (C. K. Ogden) 所已研究過的問題。他們二位所作的「意義底意義」一書，便是對於這個問題的答復。（參看附錄意義底意義底意義，）所以本章的討論，一面利用他們二位底理論間架，一面盡量提出中國文字裏的證據，作個分析語言的具體例子。

研究「意義」已經有的用法，可由三方面下手：

(I)一方面是語言所造的假東西，計兩種(1——2；)

(II)一方面是語言隨時的濫用，計九種(3——11；)

(III)一方面是心理作用對於外界的種種事物因爲屢聞經驗，造成相聯而來的心理過程；各人的心理過程不同，故於當前的刺激所有的心理反應或解釋也不同，計五種(12——16。)

合計三方面，共有十六種不同的「意義。」這十六種雖然都是「意義，」可是奇怪的乃是我們要將「意義」解說清楚，竟需引用旁的字眼如「意向，」「價值，」「所指，」「情感」之類，當作同一字眼，代替「意義；」或用旁的符號，將這單簡的「意義」引伸起來，以明究竟指的是甚麼。這樣嚴格推敲起來，竟將「意義」弄沒了，弄得不如常識對它那樣執得住了，真像變戲法似地騙人聽聞。然而事實究是事實，我們不惜破壞一個儱侗「意義」找到事實所在，找到「意義」底真的意義。現在且容我們一條一條地分析起來。

(一)語言所造的假東西

(1)第一，根據原始的巫術信仰，我們每易覺着語言文字底本身會有不能分析，不可磨滅的「內在德能。」在這一種情形之下，語言文字底本身便具「意義，」「意義」便是「意義」用不着被人用來表示甚麼，形容甚麼，才算有意義。當初皇帝底「金口玉言，」術士底符籙咒語，後世的「金蘭玉字之書」就是不當作符號而當作內在的力

章。李商隱的「南浦老魚腥古涎，珍珠密字芙蓉篇，」「密字」便是這樣的東西。這是後來已不相信一切語言文字都有內在的力量，然尙相信某種「密字」「玉字」之類仍有內在的力量。「呂氏春秋」稱有能增損一字者立與千金，也是相信一個字只有一個用法，字底本身具着意義，所以增損一字不得。至如曾鞏底「況排千年非，獨抱六經意，」雖也可以能作抱着六經所傳達的意思；然在一般好古之士看來，恐怕還是六經本身便是「六經意，」用不着有個六經，再有個六經所傳達或六經所被解釋的意義。

(2)不但相信語言本身具有內在德能才會造出假東西來，即相信語言有個與旁的東西不可分析的「關係，」也可造出假東西來。先假定有個不能分析的關係，凡因這種關係與旁的任何東西發生關係者，便算具有「意義。」假定甲與乙有關係，這個關係又是不可分析的；則甲底「意義」便是這個關係或逕是乙。譬如說「物」這個字與實際的物並沒有天然的關係，不過是人底智慧造出「物」這個字來，以指外邊的物。倘若以為這個間接關係是直接關係或不可分的單純關係，逕說「物」底意義是與實物的關係或簡直就是實物，那便不符事實。更如說人之所以為人是人底意義，而人乃是「無羞惡之心非人也；無是非之心非人也；無……非人也。」那麼人底意義便是與羞惡，是非……之心的關係。孟子又說「無父無君是禽獸也，」則人更得有父有君。有父便是孝，而孝又靠着好多旁的關係，如「戰陣無勇，非孝也，」「三年無改於父之道，可謂孝矣」之類。至如有君便是忠，而忠又靠着好多旁的關係，這裏便不必細舉了。由此看來，人與孝的關係，孝與勇與無改於父之道的關係，便是人與孝

底「意義」。不過，這樣種種關係，並不是不可分析的；試看人類學所發現的事實，便知各時各地都有不同的關係。將相對的關係，看成不可分析的絕對關係，便造出不符事實的假東西來。

這樣將「意義」看成簡單的德能或關係的，是第一方面。

(二)語言底濫用

兒童拍手笑何事？笑人空腹談經義——蘇軾

所謂「意義」，不但看成不可分析的德能或關係，便致不可理解；就是隨便濫用，也會將它弄到一榻胡塗，使人莫知所從。這一方面的「意義，」計有九種。

(3)某字在「字典」裏的同義字眼，常被認爲或用爲該字底「意義。」如：意料也，臆度也，疑也。義：宜也，假也，告語也。同：共也，齊也，聚也，和也。我們若問意義，告同等字底「意義」是甚麽，通常都是容易得到上邊的答復。其實，同字異義與異字同義的情形非常之多，足以證明思想是一回事，所思是一回事，所藉以思又是一回事。所藉以思或所藉以表思的是符號。同一符號可以表一串的思；串底這一端與串底那一端竟會差得很遠；欲求其精密，不知可用多少不同的符號。符號之間彼此所代表的思與所思，又會界限不清，彼覆此，此掩彼。字典裏的同義字眼不過告訴我們這一套的字可以用來表示某種上下差不多的思想；哪一個字比較切近實際思想一點，便可採用哪一個字；並不是拿着哪一個字去限定活的思想狀態。這是一說卽顯然的事實，只是普通常易被人忽略，以爲這一字

就是那一字底意義。

(4)一般傳統的邏輯都以爲「意義」是字底「內包」(connotation)。所謂內包，是我們對於事物抽出來的屬性，如說桌子是方的，硬的，粗的，黃的；則方，硬，粗，黃都是桌子底屬性。與這些屬性所不能分離的具體物件若用文學(如桌子一詞)來代表，這個文字便以這些屬性爲內包。拿着「桌子」這兩個字去應用到外面的種種桌子(實物)，這些實物的桌子便是名詞的「桌子」底外延(denotation)。一個名詞底內包決定名詞可以用到甚麼地方，那就是它底外延。一個名詞底外延所有的屬性，決定它所包含的形容詞，那就是它底內包。不過內包只是形容詞，只是代表具體事物裏抽析出來的屬性——不能離開具體事物的屬性；符號應用到它底外延，應用到它所指示的具體事物，又是憑着心理作用爲之媒介，不是有個單純不可分割的天然關係。將形容詞當作名詞看待，將間接關係當作直接關係看待那會造出假東西來，引人誤入歧途。我們平常所說的「顧名思義」與孝經序所說的「約文敷義」，倘若是指着名與文所記錄的原來的「義」，指着名與文所有的活的內包，而不是名與文自身所有的「義」，不是名與文所假定的硬板的內包，那就便很好，便是不離原義的解釋與注釋。

(5)不過這樣不該有的硬板的內包，覺會是「批評的實在論者」所認爲的「意義」，那就未免太「實在」而缺之「批評」精神了。「新實在論」主張認識論上的單元(epistemo logical monism)，以爲知即等於所知，我看見的桌子，即等於實際的桌子；「批評的實在論」在知與所知之間又有一個似主觀似客觀的「素」(83-

sence)。這個「素」或名爲「普遍，」或名爲「內容，」或名爲「直觀的感覺事實，」或名爲「感覺或思想的符號，」或名爲「邏輯的實體，」或名爲「屬性複體」總而言之，統而言之就是「意義。」這樣介乎主客之間的玩意兒實在就是知對於所知的結果，就是實際的內包；只有「批評的實在論者」硬要給它一個獨立地位，爲方便計，在語言文字上有的不得不說，乃是語言文字的不得不然 (linguistic necessity)。若將方便法門用以證明外界事物底性質，將文字的必然變成邏輯的必然(logical necessity)，便是本末倒置了。這些「批評的實在論者，」是七位美國教授。他們在一九二〇年共同出版一本「批評的實在論論集，」自己聲明道『我們對於彼此底「意義，」得以了解彼此底表現方法；所以以前覺着不同的地方，現在都沒有了。』然而仔細考查起來，這七位教授所以能夠站在一個主義上面的，乃是憑着對於「意義」一詞的含糊使用。

(6)席勒 (Schiller) 說「意義是對於對象的一項動作，且將這項動作像個顆粒似地投射到對象裏去。」又說「意義是我們對於自己底經驗的一項要求，要求經驗去選擇所要注意的對象。」這樣說法將「意義」看成「投射」到對象裏的動作，自然很得極端唯心內省派 (Solipsists)與克羅奇派 (Croceans and Empathists)底歡心，只是毛病乃在不切事實。所說的投射，不過是譬喩；若眞以爲客觀界可以被我們底心理作用「投射」進去，那便錯了。席勒很反對將因果關係看成記憶作用；其實他這說法便是用「活動」二字代替了「心理，」與記憶作用一點實質上的分別也沒有。

不過，我們若將這種狀態看成心理狀態，而不假定那是主觀作用將客觀世界變化了的狀態，也可坦然自得的藉着外界現象來享受我們自己所有的心理態度。例如蘇軾底「蒼然風雪意，可折不可辱，」范仲淹底「好山深會詩人意，留得夕陽無限時，」都是姑且想像風雪與山是有意識與人格的；倘若只是「姑且，」不是真地弄到有生觀（Animatism）與有靈觀（Animism）的地步，當然無害於事而有助於詩意的培養。其他的例子如「君看疊巘雲容變，又有中宵雨意生」（范成大詩，）「幽意含烟月，清陰庇蕙蘭」（郎士元，）「山意棲寒日，秋光染瘦詩」（楊萬里，）與「雲氣披倡月意孤，冬青倒影上庭隅」（朱樟）等，所謂幽意，雨意，山意，月意，當然都是人意——人對於客觀界所發生的思意。

(7)葛迪內（A. Gardiner）說：「一句話底意義，乃是說者希望聽者所了解的東西。」那麼，「意義」便等於意向。我們通常說「機械的宇宙沒有意義，」便是說機械的宇宙沒有計劃，沒有目的，沒有意向。不過人的意向，有時很不容易捉摸；說的話與本意，不一定一樣。所以他明明說的是東，你若打一點折扣，便見到他底本意在西。我們要以表面的話爲意義呢，還是打了折扣的才算是意義呢？即使如葛氏所說，一句話底「意意」是說者希望聽者所了解的（不一定是說者所實際想到的，）我們也要追問「了解」是甚麼？「了解」某人底意思可以是：

（一）想到某人所想的，

（二）向某人所說的起反應，

(三)向某人所指的發生感情，

(四)向某人本身發生感情，

(五)假定某人是想甚麼，

(六)假定某人是要求甚麼。

只一個「了解」就有這好多意義，則「希望聽者所了解的」又是哪一種呢？葛氏本已料到說話底本意與所說的話會不一致，所以才將意義限定爲說者所希望於聽者的意義。這樣小心之後，還有六種含糊意義，更何況根本就不小心的一般說者與聽者呢？

意向之爲「意義」，又可兩面來說：(甲)一面是所希望的事件，(乙)一面是希望本身，那就是意志或決意。我們常說某人「抱負不凡」，也說「生命底意義便是生命底努力」，王維底詩又有「浩然出東林，發我遺世意」，都是後者底例。至於「當年落筆意正欲譏韓子」(蘇軾)與「我無爭雲意，所念在一飽」(程俱)譏韓子與一飽便是前者底例。

(8)「意義」有時又是任何事物在某系統(計劃，意向也在其內)裏的「地位」。譬如說，人是動物底一部份，動物是生物底一部份，生物是地球上的物底一部份，地球又是太陽系底一部份，太陽系又是整個天體底一部份。這樣譜系起來，我們就好像明白了人與動物等等底意義。又如說，「此事在我底計劃裏有重大的意義」也

是說該事在我底計劃裏有相當的地位。孟子上有：『公孫丑問曰「不見諸侯何義？」孟子曰「古者不爲臣不見。」』孟子所以能夠答復了公孫丑「何義？」的問，便是舉出「古者不臣不見」的一件公案，以見自己底「不見諸侯」只是這條公案底一條例子，或包括在這條公案裏的一部份。他如舉出三綱五常，便可證明女子有從丈夫的意義；舉出「十義，」便可證明或兄弟或朋友底意義，都是這樣。再如我們說小孩子不明了光年(light year)底意義、也是說小孩子對於星底遠近沒有很適當的比較，找不出個體在系統裏的正確比例來。我們普通下定義，好大一部份都是利用全體與部份的觀念。

不過，只說「地位」這一類的「意義，」意義十分糢糊：誰是誰底原因呢？誰是誰底結果呢？於是又有(9)(10)(11)三項較爲切實一點的「意義。」

(9)失業底「意義」是甚麼？宣戰底「意義」是甚麼？亞當獲罪底「意義」是甚麼？這一切問題底答案都是說明這些事故底影響，這些事故底實際結果；所以事物在我們底未來經驗裏的「實際結果」便算該項事物底「意義。」譬如說「群多者，其國安；衆異者，其國危；天地之常經，古今之通義也」(漢書劉向傳。)群多底「意義」(這裏叫作通義)便是群多底實際結果其國安；衆異底「意義」(這裏叫作通義)便是衆異底實際結果，其國危。

唯用論(Pragmatism)底整個哲學系統就是建設在「用」上，建設在實際結果上。詹姆士(Wm. Jam-

(9）說「任何命題底意義都可放在將來經驗底某項實際效果上面——不管這經驗是自動的，或是被動的」（眞理底意義——頁二百一十。）又說「眞的觀念是我們能夠消化，能夠證明，能夠牽合，能夠實用的觀念……」這就是眞理底意義，因爲這個才是唯一的眞理，除了這個以外，我們不知道還有甚麼眞理（唯用論——頁二百零一。）

(10）一切演繹法的「意義」都是「理論結果」——先定一個大前提而小前提，而結論，便可一貫地弄下去。譬如先作好了「勞心者治人，勞力者治於人」這樣的判斷，於是「治於人者食人，治人者食於人」便不得不然地成了「天下之通義」（孟子。）我們常說「義不容辭」就是這類邏輯上的約束。更如斯頻挪沙（Spinoza）注重結果不能不忽略原因，牢立（Prof. Laurie）注重原因，不能不忽略結果——也是邏輯上的不得不然。

(11）不但理論結果與實際結果可以看作「意義」，即任何事物所伴隨的「情感」，也常指爲「意義」。「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」（孟子）這個例子，使我悅便是理義與芻豢底「意義」。「今日違情義，恐此事非奇」（廬江小吏詩；）「此事非奇」底「意義」便是「違情義」。更如說「善」，「美」，「自由」，講究有甚麼「意義？」也不過因着價值判斷而有喜悅的情感罷了。爾班（Urban）說：「價值謂辭便是蓄貯下的情感意志的意義(a funded affective-volitional meaning)」所以詩歌文藝音樂等「意義」，多半都是這一類的意義。

以上由(3)到(I)凡九種「意義」，都是字眼底隨便濫用，彼此之間並沒有甚麼關係；只是爲方便起見，才別於前(I)後(III)兩大類列爲第二方面。

(三)藉以聯想的記號(sign)與藉以解釋或標記思想的符號(symbol)所有的境地

自古寫字人，用字或不通——米芾

約文申義，敷暢厥旨，庶幾有補於將來——尚書序

看見打閃，卽便聽到雷聲；磨擦火柴，卽便看見火光。這樣習慣下來，心理過程上可以造成一種聯帶作用，成爲一種組織(contexts)，致使一有閃電卽便想到雷聲，一有火柴卽便想到火光；實際遇着閃電與火柴是這樣，心理想到閃電與火柴也是這樣。在這種情形之下，閃電與火柴，成了我們經驗底一部份，成了心理組織底一部份，成了與雷聲和火光不能分開的部份，在這種情形之下，拿着閃電與火柴當作記號(sign)便可猜測或預期雷聲與火光；記號是原來經驗底一部份，現在當作記號以測其他部份，便是對於其他部份的解釋。

記號是自然經驗底一部份。除了拿記號解釋事物以外，尚有一種旁的方法，那就是利用符號(symbol)。我有我底經驗，你有你底經驗；我底總是我底，你底總是你底，怎樣可以彼此傳達，彼此了解呢？我藉着一種方法來表現我底經驗，你就藉着這種方法來解釋我底經驗；你藉着一種方法來表現你底經驗，我也就藉着這種方法來解釋你底經驗。這樣的方法便是利用符號。符號，或打手勢，或便眼色，或打旗語，或用圖畫；最通行的當然是語言文字。

語言文字本不是自然情境裏的自然份子，不過是人的方便法門；其爲符號之用，等於數目字與加減乘除等仲、符號。我們藉着「燈」這個字，便可想像到一種器具，會發光，能夠幫助我們底視力，能在夜間補濟日光底缺乏；至於是油燈，電燈，還是電石燈，則可不管。「燈」與實物的燈，本沒有甚麼關係，不過我們利用「燈」這個符號以表示我們所指的實物；且在有人說「燈」的時候，我們可以解釋他底思想，了解他底所指。

這樣不與實物直接相關的符號，加上本可自己是實物而又與其他實物直接相關的記號（那就是使我得到自然經驗的東西），便可使我們交換經驗；一方面表現自己底經驗，一方面又解釋人家底經驗。

不過，一種記號不一定屬於同一心理組織；一個符號也不一定單指同一事物。譬如閃光是打雷底記號，也是天地異彩底記號，也是帝神示警底記號（如「迅雷風烈必變」之類；）同是「看火！」一話句，也許只是讓你看火，也許是讓你看火底美麗，火底暴烈，火底危險；也許是讓你不要使火滅了，也許是讓你將火封了。究竟哪一個對呢？哪一個是正當解釋呢？這非得看當時當地的情形不可。領悟了記號與符號底境地，乃能將它們放到相當的關聯裏去，放到相當的組織與範圍裏去——乃能得到正當的解釋。

記號與符號底境地這樣不同，便會使我們得到種種不同的「意義。」現在就來討論這一方面的「意義。」

(12)「新序」底「向也見客之容，今也見客之意」乃是原來只以容爲容，現在才將容當作記號，察見與容有關的意思，察見現在的意義。這樣與記號發生「實際」關係的「意義，」例子正多。「深情出艷語，密意滿橫眸」

盧思道）是將艷語與眸當作記號以猜出深情與密意。「相看不能語，銜意眼中深」（徐陵）也是將眼當作記號以猜出密意。前面引過的「君看叠嶂雲容變，又有中宵雨意生」（范成大）也是將叠嶂雲容當作記號斷定中宵的雨意。他如「月暈而知風，礎潤而知雨」都是解釋記號的話。

在這樣意義之下，心靈分析（Psycho-analysis）所說的「夢底意義」才有意義；拿着夢作記號，可以測知致夢的原因。以上所述的(9)實際結果與(10)理論結果，與這一項的執果求因或執當前現象以測未來，都是將「系統」與「地位」那項意義(8)弄弄清楚；因爲因果關係本是一個系統，執因求果與執果求因，都是將因或果放在整個關係的系統裏面。

不過心分析有時將夢看成「無意識」（unconscious）的欲求，則其「意義」便等於無意識間所希望的某種東西。這樣的「意義」實是以前說到的(7)(甲)所希望的事件，不在本條範圍之內。同樣，心靈分析有時將夢看作「普遍的符號」，則其「意義」便等於(I)類底(1)條所說的符號本身底內在機能，也不屬本條之內。

(13)現容我們討論關於「記憶」的「意義。」

(甲)第一，先說記憶影響底本身。杜甫底「十觴亦不醉，感子故意長」「故意」即是「十觴」底意義。十觴這宗刺激物若無記憶影響，聯想不起以往的交誼，絕對不會給老杜那樣濃厚的意致。楊衡底「不堪今日望鄉意，

舜插茱萸隨衆人」——也同樣是鄉思借著九月的茱萸引動起來。

過去的事件與情感在心理上留下的作用，不知道甚麼時候又會招惹起來。這樣的心理過程，變動不拘，有時過而輒逝；所謂「欲辨已忘言，」便是這種情景。只是，詩意的自賞，怎麼樣都可以，有跡可尋與無跡可尋都隨便；若要希望人家也明白一點，自己也保持起來，便不可單靠內省與臨時自信，必要符號幫一幫忙。譬如說，我們對於相差不多的東西或情形，若不藉著符號分別一下，純然的心理反應便也沒有多大分別。「一百零一」與「一百零三，」若無這兩個數目字的符號，你能記得清楚嗎？你能在心理上覺有甚麼不同嗎？

我們底思想，時常是藉著符號的。然有時覺著這個符號也不好，那個符號也不好，甚麼字眼都不合適。這也足以證明種種感情的記號，是在彼此左右著，覺得我們所使用的工具（符號）或者合適或者不合適；我們底心理過程，並不全在符號底支配之下。詩人寫詩，常是忘了字眼而自然流露出來；這種忘形的記憶影響，常是詩底高的境界。俗人不察這種道理，偏在字眼上用工夫；字眼越工整，詩意越沒有了。

（乙）除了記憶影響底本身以外，又有記憶影響所適宜的另項事故，以作我們底「意義。」這又可分兩層來說：（i）一層是將記號所被「解釋」的東西當作「意義；」（ii）一層是將使用符號的人「實際」指示的東西當作「意義。」

（i）孔子獲麟絕筆，是因為看見麟再聯想起他那棲棲皇皇多少年的奔波，便以為「吾道窮矣；」是將獲麟

看作記號，將它解釋成「吾道窮矣」底象徵。李商隱詩「安知夜夜意，不起西南風？」也是將一夜一夜的經驗綜合起來當作記號，看看「意義」是否要起西南風。這樣因着記憶影響而有的解釋，倘若正當結果便等於(12)項與記號實際發生的關係。然而解釋不一定正確，所以結果不必等於(12)項。

這樣的「意義」，因為是將已經經驗過的對象看作記號，然後再解釋成這個，解釋成那個；根本都在記憶影響的系統以內，或是或非，要向自己底經驗算賬，所以用不着「內外相當說」(correspondence theory)——用不着外邊一個不變的對象，再將我們底心理解釋往上套看看套上套不上。刺激儘管不變，而刺激對於我們的影響，則會千差萬別。

(ii)記憶影響所適宜的另項事故這種「意義」底第二種，乃是使用符號的人「實際」指示的東西。譬如孔子說「吾道窮矣」這句話，究竟是指着甚麼呢？這只有他自己能夠說因為旁人說的都是對於這句話的解釋，不一定是他底實際原來的意思。

若將說話的人所說的話分析一下，可以看到五種用途：(子)第一，話這符號標記甚麼？指着甚麼？是一種意義。倘若描寫桌子，便與桌子相切合(accurate)，便算達到目的。陸機底「文賦」所謂「選義按部，考辭就班」即指此等。(丑)第二，說話的聲調是否與聽話的人身分相稱(suitable)也是一種意義。韓愈「與崔群書」謂「與足下情義，寧須言而後明耶？」這種情義，或言或不言，或好或壞，都是說者對於聽者所必有的態度。(寅)第三，說話

的時候，又許對於所指的事或人（第三者）抱着一種感情；或是愛好，或是憎惡；或是珍惜；或是不屑；倘能肯妙（appropriate）地表示這一層，也是一種意義。「文心雕龍」底「拙辭或孕於巧義，庸事或萌於新意」一概指此等。(卯)第四所說的話是否有效（judicious），是否容易達到希冀的目的，另是一種意義。「鄉人敎懿義，濟濟陸光儀」（曹攄）與「了義慧心能善誘，吳風越俗罷淫祠」（劉長卿）便是歌詠這種效果。(辰)第五，說話不但可以表現以上四種意義，也可表示這話說得容易不容易，說話的人思想純熟不純熟。「法苑珠林」謂「自大法東被，經論滂多，而天竺所出滯文格義」這時的「滯文格義」與時下翻譯界底不通暢，都是表明這個人的（personal）意義。

一句話會有這些用途，所以斷定使用符號的人「實際」指示的東西是甚麼，必要十分小心。使用符號的人也要盡量控制符號，使在解釋人底心裏可以藉着符號引動與說者相同的過程，達到成功的語言交換（language transaction）或傳遞（communication）。

使用符號，有人非得靠它不可，有人可以隨時運用。靠着符號的人，你要給他換換字眼，就等於強迫他改變思想。有一位大主敎在火車上旅行，遇着一位檢票員向他要票。他在隨身物件裏左找右找，也找不到這個票，非常着急。恰好檢票員正是受他管轄的一位信徒，便客氣地說：「不要緊，不查也行，不必費事了吧。」主敎卻依然堅執地非找着不可。「沒有票，我知道到哪裏去呢？」——他說。離不開語言的思想家也就等於這位主敎。

(14)一個符號是用來表示甚麼，在一般慣例之中，都有一種不期然而然的約束；所以有訓練有經驗的人，用法常與這種約束默相符合。因爲這種緣故，使用符號的人「應該」指示的東西，便是一種「意義。」我們聽見人家說「桌子，」一定知道不是指着沒有面，沒有腿的甚麼東西；一定是可以放一點甚麼而且比椅子高一點的東西。我們爲甚麼這樣想？便是我們相信說話的人有個「應該」指示的東西。善於使用符號（Good use）這種「意義，」有時與（3）字典的用法相似。然而以前已經說過，字典底同義字眼不過供給我們選擇的材料，使我們在上下差不多的幾個符號之內選擇一個比較切合我們底思想的符號；並不是幾個不同的字眼覺會意義完全相同，只是在某種情形之下相同而已。許多人不明這層道理，在字典查着一個所謂同義字眼，便貿地互用起來；或者在漢英字典上查着一個與漢字互譯的字，便將英文字用於漢字所適用的任何地方，或將漢文字用於英文字所適用的任何地方，以爲這是忠實的繙譯；這樣誤認符號只有唯一的境地的習慣，都是非常錯誤。

(15)使用符號的人，有時不但實際指着甚麼，而且自己意識到指着甚麼。所以使用符號的人「相信」自己所指的東西，也是一種「意義。」蘇軾底「自寫千言意，新裁六幅圖」與任滓子底「從且已來，已得演說幾句深義，已得披讀幾卷經典」都是自覺地知道自己底意義。至如「萬般詩外意，百種夢中花」（薛季宜）更是覺到形式的「詩」以外尚有許多不被符號所表示的意義了。

(16)「譬喻二萬三千字，悟入初從一句中」（字文虛中時習齋詩。）符號自是符號，若欲得到符號所表示

的東西，必要經過一番解釋的工夫。所以解釋符號的人所解釋的「意義」也是一種「意義。」魏書孫惠傳所記「今求令四門博士及在京儒生四十，在秘書省專精校考，參定字義；如蒙聽許，則與文允正，尋者大集，」便是要作解釋的準備。

解釋的「意義」又分三方面：

(甲)「是解釋符號的人「所指」的東西。如「……者……也」之類，全是如此。「哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉，是關雎之義也，」便是作「詩序」的人解釋關雎所指的東西。

(乙)「是解釋符號的人「相信」自己所指的東西比前項多一番自覺。如「曾得淵明千古意，西山經雨更蒼然」(朱熹)便是自己知道「認得，」相信自己所指的東西。

(丙)「是解釋符號的人相信「用符號」的人所指的東西。這不但說出自己如何解釋，而且相信自己解釋的就是原著者所有的意義。凡甚麼「通義，」甚麼「本義」之類，都屬於此，都是解釋者相信原著者底本義。「晚看作者意，妙絕與誰論？」(杜甫)與「爍鬲誰論其公？意黃嬰聊知子建心」(蘇軾)也是相信獨得作者底本意。「公羊西狩獲麟傳疏」所謂「麟之來也，應於三義：一為周亡之徵；二為漢興之瑞；三則見孔子將沒之徵；故曰「吾道窮矣，」」當然也是作疏的人替孔子「吾道窮矣」這句話作注解，以為孔子在說這話的時候含着這三種意義。

以上由(12)到(16)各條「意義」都是因爲記號與符號底境地不同，是爲第三方面。

總以上三方面十六種不同的「意義，」可以簡單列表以醒眉目。所謂「意義，」我們見到是：

(I)(語言所造的假東西)

(1)語言文字底「內在德能」

(2)與一種旁的東西不可分析的「關係」；

(II)(語言底濫用)

(3)「字典」裏的同義字眼，

(4)字底「內包」，

(5)內包所變硬的(hypostatised)「素」(Essence)，

(6)「投射」到對象裏的動作，

(7)意向：

(甲)所希望的事件，

(乙)意志本身，

(8)任何事物在某系統裏的「地位」

(9)實際結果、

(10)理論結果，

(11)伴隨感情；

(III)(記號與符號底境地)

(12)與記號發生「實際」關係者，

(13)刺激所引起的記憶影響：

(甲)記憶影響本身，

(乙)記憶影響所「適宜」的另項事故：

(i)記號所被「解釋」的東西、

(ii)使用符號的人「實際」指示的東西，

(14)使用符號的人「應該」指示的東西，

(15)使用符號的人「相信」自己所指示的東西，

(16)「解釋」符號的人

(甲)「實際」所指的東西，

（乙）「相信」自己所指的東西，

（丙）相信「用符號」的人所指的東西。

然而一般用「意義」一詞的人都好像以為「意義」就是「意義」，「意義」自然是不會變的；十六種不同的含義都被同一符號（意義）所遮蔽過去。費了這一些力氣，才證明了同一符號儘管代表這許多不同的東西。我們必要對於一切符號，一切字眼，都是這樣搜根問底，才是正確思想底始級，才有科學底基礎。

這只是一個例子，其他同樣含混的字眼，當然還有好多好多。不過有的含義比較少，有的含義比較多罷了。然而符號儘管含糊得好像亂絲，不可卒然抽理；其實乃並不是隨便含糊得沒有界限。將好多符號分析起來，互相比較一下，則見含糊底本身好像是遵循着甚麼系統。這乃是對於關心語言與思想者一個福音，使他們不致過早地灰了心。拙作美學（世界書局出版）討論甚麼是「美」的時候，也是根據呂嘉慈等將「美」分成十六種不同的解釋。卽將這兩個字彙合看一下，便可發見許多一致含糊（Systematic ambiguity）的地方了。美學裏的價值論可作本書底第六章，讀者可以參考，此處不複錄。

第七章 「信仰」

（劍橋教授呂嘉慈 I. A. Richards 原著，曾在哲學評論社與燕大哲學會演講。本章譯自 The Symposium 第一卷第四期，一九三〇年十月）

凡是寫通論或是抽象作品的人，都不免懷疑到整個的傳統技術是有不合適的地方。我們難免隨時要問：我們究竟是否了解我們所要說的東西？——不是在頭腦混濁的時候問，乃是在極其清明的時候問。倘若這個問題已被解決，可是我們隨時又會知道：即使我們自己了解自己所要說的東西，旁人也不一定就會了解——這真使人難得舒服。一切誠意的論辨所有的內部歷史都是充滿了出人意表的事故。就是最靠得住的字眼，只要我們力求正確，便會意義歧出，使人徬徨。含裹含糊地用一用，字眼都是很清楚，很簡單的；彼此傳達意見也很容易。只是越求清明正確，越是一絲不茍，便越覺着未被旁人了解。這麼一來，「我們究竟是否了解我們自己所要說的東西？」這個問題，乃越發覺得迫切。

力求正確也許是語言底誤用，我們對於語言也許是有個限度，不能過事分析。我記得作「世界史綱」的衛爾士說過這樣的話：對於語言的某種分析，就像用鉛筆刀解剖化學分子一樣，本來不會成功（見所著「對於工具的懷疑」）。然而許多人一定覺着，衛爾士這樣的天才未將此事繼續研究，乃是憾事；因為走到這裏即使停住，

僅僅給人一個不能再向前走的暗示，幾乎有似不大道德。實際我們應該考查考查我們談論的可能範圍，究竟界限在哪裏？「我是否了解我自己所要說的東西？」這個問題是否有個界限？是否過此以往，便不能再問？「了解」與「要說」這類字眼底本身，是不是已經粗疎得太厲害，不足使這個問題具有相當的意義？倘若這樣，我們最少也該找到這樣的界限，也該在各種題目以內找到這樣的界限——即使只因爲這麼一找，只能認識了許多心理作用也罷。

其實，彼此傳達的困難總不像是「挾泰山以超北海之類」，不過是技術尚未發達而已。使不同的意義得以彼此印證，組織，而且傳達的技術，實在尚可大加改良。倘在改良技術方面還未努力，我們就被早熟的懷疑嚇得裹足不前，那就不免太傻。

本文卽將「信仰」這個字眼加以分析，作爲一個例子，看看含糊字眼，倘若加以考查，加以控制，能有怎樣顯然可能的辦法。這個字眼底重要，很值得我們來單獨討論。然而試驗討論底步驟與方法，也可意義較廣，也可看作例子，知道隨便幾個重要的字眼，如「知識，」「表現，」「思想，」「眞理，」「愛」或「心」等，也該加以類似的試驗。本文所有的試驗，作者很嫌太不充足，不夠當作表演的例子。不過這裏並未打算將這試驗弄到多遠。倘要正式試驗的話，我們應該首先考查「信仰」這個字眼在邏輯與語言演化的系統上屬於哪個支派；先將那個支派裏面旁的字眼加以初步的分析，然後再作比較的研究。只有廣擴的比較，才會弄得清楚，才會弄到當前辦得到

的地步。至於本文所要說的，不過是將幾種不被大家十分注意的問題使人多加注意而已。

我們知道，我們用「信仰」這個字眼，不是誰都同樣的用法的，而且一個人底用法也就沒有永遠一致的。現在我們即將某種不同加以分別，以使關於「信仰」的討論不致像歷來那樣不方便。

(1)信仰對象　信仰狀態　信仰關係

第一，就是邏輯和文法相聯而來的不同。我們有時將「信仰」用作我們所信仰的「對象」；有時用作信仰對象的時候我們所有的「心理狀態」；有時用作心與對象的「關係」。——「我底信仰」可以是「我所信仰的」(信仰對象)，可以是「我在信仰的時候所有的心理狀態」(信仰狀態)，也可以是「我與我所信仰的對象的關係」(信仰關係。)有時不但或者是這個，或者是那個，而是既是這個，又是那個——那就是信仰對象，信仰狀態，信仰關係，同時並俱，一齊被「我底信仰」這句話同時並指。所以本文以內，我若只說「信仰」不加旁的字眼，便是包括這三方面的含糊意義。

三方面的問題有三方面的含糊情形：

(一)信仰對象　這一方面的問題例如說，我們所信的是一個陳述呢？一種字句的方式呢？某種命題呢？一項意義呢？一項心理動作呢？一種事物狀態呢？陳說不出來的東西，我們能夠信仰不呢？許多我們最有趣味的信仰好像都是關於說不出來的對象，都是關於神秘的東西，所以這個問題是有些重要的，除此以外，我們不要問！凡不存

在的東西，甚至於不可能的東西，是不是可以成爲我們底信仰對象呢？

這些問題，顯然都不能脫離信仰狀態與信仰關係而單獨存在。現在即容我們提出這兩方面的問題。

(一)信仰狀態　具有信仰的心理狀態與不具信仰的心理狀態，只是程度的不同呢？還是因爲某種特殊成分底有無而不相同呢？倘若因爲特殊成分底有無而不相同，則此特殊成分又是甚麼東西呢？它是像詹姆士(William James)在一個時候所說的某種感情，某種實體之感，有如信託或親近之類呢？還是像他在另一個時候所說的某種意志底嚴命呢？不然，又像他所提議的，這種不同不在任何特殊的成分而在「信仰狀態」與「行動」的關聯——一種蘊着信仰狀態所得到的事物見解而有的『行動準備』呢？

信仰狀態底問題自然還不止這些，這些不過是例子而已。

(二)信仰關係　這裏的問題是：心與對象的關係是多麼直接？而且直接到多大程度？設若我們說心與物（外界的物，不是自心所有的狀態）的關聯必得經過感覺，除開感覺以外，心與物便不相干；介紹心與物的感覺，就被用來代表外界的物——倘若這樣說，我們便不得不否認任何特殊的信仰關係，不得不說心與物的關係，不管有否信仰，都是同樣的關係。——一切知識都是經過感覺以爲媒介——這種看法，是心理學告訴我們的看法也是近代心理學幾乎全體採納的看法。然而我們不要忘記：聽到「一般人」談到「信仰」的時候不要忘記傳統思想並未採納這種看法；傳統思想乃是相信心與一切超感官的東西可有直接的關係，即如心與旁的心靈，數理

對象，以及「冥運」等直接交通的關係。

欲圖節省篇幅，不得不將這些問題寫得很粗。我底目的只是希望讀者注意「信仰」除了信仰對象，信仰狀態，信仰關係這類邏輯與文法相聯而來的含糊意義以外，背後還有這三方面的問題，而且哪一方面也不是離開其他兩方面可以單獨討論的。至於可能的含糊意義所有的豐富去處，我們越看便越明顯。

這樣將問題分爲三方面，頗使歷史的研究多了許多可能。因爲這樣一分，可使我們對於過去的時代與不同的文化所有的「信仰」想到三種彼此不同的去處。我們誰都知道信仰對象是時時改變的。巫術裁判官所信的東西，我們已經不信了。信仰對象底型類已在人類歷史中改變很多了。然而過去的人在說「我信仰」的時候，與我們說這句話的時候比較一下，也許不但所指不同，而且心理狀態也不相同。同樣，中國人這樣說與英美人這樣說，也許在所指與心理活動兩面都不相同。這些不同，究竟是怎樣一回事，現在還沒有人說得清楚。我們還沒有相當技術來應付這類問題。然而信仰底意義，一有變化，便於文化的認識影響十分大，所以設法培養這類技術，乃是十分重要。

（II）認識論與知情意

另一方面值得我們注意的，是信仰問題特別依賴「認識論」。我們若將信仰問題用西洋哲學術語來討論，每次都是首先遇着認識問題。普通都是相信：我們信仰甚麼東西以前，當然需要這個東西擺在面前——我們必

然已有相當認識；我們都是首先有了「知覺」，然後才有他種辦法——那就是然後才有「情感」才有「意志」；不管東西是甚麼，必是先有一個「東西」被我們多多少少地知道了，然後才有旁的問題；不然，情與意便都不會發生。

這種假定，這種先有知，然後才有情與意的假定，自然容易引人懷疑；然而這是傳統與語言當中根深蒂固的假定。這種假定，不但在經驗上得不到顯然的證明；即在嬰兒心理（倘若嬰兒心理已足引用的話）動物心理，以及一般狂愛狂喜的心理，在在都足使人懷疑這種假定。更不用說對於詩有經驗的人時常覺着先有意志底方向，與情感底發展，然後才認識到情感與意志所施到的對象。不過關於這一類的情形現在還沒有人能夠清楚肯定，我只是提議不要太被西洋傳統與語言所累，至於過重知覺這一面罷了。我們過重知覺這一面本有兩種原因。第一，知覺比情感與意志都給我們留下最易控制的工具。第二，我們要記着，幾乎一切西洋哲學家都是專門「思想家」，——不是專門感情家或意志家，專以認識事物爲事業的人當然有個自然趨勢，過於重視認識。

這一點並不是甚麼新的意見，但欲我們對於「信仰」的認識較爲精確的時候，這點意見便覺特別重要。

（丑）討論範圍與對比字眼

現容我們討論旁的含糊情形，利用兩種旁的方法來分析「信仰」底用途：

（甲）論到談論的範圍，我們可將「信仰」分成日常信仰，科學信仰，數理信仰，宗教信仰，哲學信仰，詩的信仰

等等。「我相信我底錶是快一點」或「我相信我在中國」這一類的信仰總不同於「我相信有些星是有數百萬光年的距離」這一類的信仰；後者又不同於下邊那樣的信仰，如說「我相信九九表，」—「我相信死體復活，」—「我相信柏剌圖底觀念論」或「我相信密爾頓底見解以爲亞當與夏哇底獲罪乃是由於他們心路太小他們對於哲學的趣意太間歇。」

這樣的分法，顯然是困難太多。這一類與那一類既是互相出入每一類以內又要再加分析；因爲小類底不同與大類底不同，都是同等重要。譬如說，所謂科學信仰便已包含很複雜的成份；各個成份底不同，簡直不只是程度的不同。更如科學裏面尙存多少哲學，多少數學，現在還都沒有人知道。

這樣辦法既不精確，則其用處又不過是強迫我們承認「信仰」這個字眼所有的意義是因上下文的不同和人與人的不同便要改變很大罷了。

(乙)這類改變，若經另種方法，看看與「信仰」相反的字眼都有甚麼樣的情形，便更容易顯然。我們知道：

(一)信仰與知識相反——「知識只是用理性接受有證據的事實。譬如說「原來屬於信仰的，現在已成常識了。」

(二)信仰與意見相反。譬如說，「我聽說他慣於作那個，然我不但聽說，而且自己相信，」—「你儘管證明給我看，然我不肯相信。」

(三)信仰與迷信相反。例如「那不是信仰，只是迷信而已。」

(四)信仰與懷疑相反。例如「我很樂意信它，然而不能。」

(五)信仰與想像相反。留到後面再討論。

前三種用法似乎都是關於信仰根據的。在第(一)類，等前根據圓滿充足的時候，信仰便不是信仰，而成知識。在第(二)類，倘若根據並不十分充足，不比道聽塗說更爲可靠或不比依據眼見的實事的邏輯更爲可靠，便不算信仰，只算意見。在第(三)類不用「信仰」而用「迷信」，(子)有時是因爲根據不充足；(丑)有時是因爲信仰對象底性質不同——有人只因不信旁人所信，便管旁人底信仰叫「迷信」；(寅)有時更因信仰狀態，如貪欲過盛之類，也足使人用「迷信」不用「信仰」。所以信仰與迷信對比的時候，常見感情超過理智。不同的人具着不同的目的，常使「信仰」這個字眼所有的意義跟着千變萬化起來。

第(四)類，信仰與懷疑對比，也與情感有關。拿着懷疑當好處的人與拿着懷疑當壞處的人，絕對不會以同一的意義用「信仰」，不管是在智識內容方面，或是在情感意向，態度等方面。

(IV)能否欣賞不被信仰的文藝

第(五)類，信仰與想像對比。這裏所根據的原則，與前幾種完全不同。我們說信仰不只是想像，常是因爲一方面只有對象當前與另一方面對於對象還有信任，不信任，懷疑等作用這兩方面所有的不同。這一類的對比，我現

在覺着最有趣味。認識論底重要工作之一，自然是要指明甚麼是疑問，信任，不信任這等活動所適宜的範圍，甚麼是這等活動所不適宜的範圍。因爲這個問題在我是因文學批評而起，所以我若用着文學批評作起點，也許比較好一些。

許多偉大的詩好像都是爲信仰而作，都是包含着信仰。那麼，我們倘若沒有這等信仰，是否也能了解這等詩呢？那種信仰既似乎是詩底條件，是否同樣也是讀者了解詩的條件呢？

不管是肯定的答案，或是否定的答案，都有很大的問題。倘若肯定地回答，說信仰也是讀者了解詩的條件，那麼我們可以了解的詩顯然就是很少很少——只能了解合乎我們底信仰的詩。然而實際我們好像能夠欣賞信仰不與我們相合的詩。另一方面，倘若否定地回答，說信仰不是讀者了解詩的條件，那麼我們又很難說欣賞究竟是怎麼一回事——我們若不信仰詩人所信仰的東西，是否算是走入詩人底深處呢？是否算是了解了他呢？這種否定的見解，很易變成貧脊的審美觀點。

我們對於時代過去的文學所有的欣賞，自然都很膚淺。然而膚淺若非必要，我們便不該安於膚淺。詩人寫詩若是關於他底整個心靈底解脫，然而我們所欣賞的竟只是音調底鏗鏘，那就未免可笑。這好像見了中國劊子手底砍頭刀，不知道刀底殺人用途，只知道欣賞刀底樣式或刀柄上的縧子。所以我們應該避免外表，深入內容，倘若能夠這樣辦的話。

打破這種難關，好像頗有幾種方法。譬如說練習暫時的信仰卽是一法。讀詩的時候卽以詩底信仰爲信仰，讀完以後卽使拋棄。不過這是不大可靠的辦法，我也不欲介紹。因爲「信仰」這個字眼定然包含一些嚴重的意義，不該隨意玩弄。所以我們寧可製造幾個定義，看看我們對於詩是不是接受着（或者應該接受）一種信仰，同時又拒絕着旁的信仰，藉以避免文學上的難關。

將信仰分成幾對意義以達這種目的，並不十分困難。然我所提議的一對意義很難找人接受，找人應用；因此，我便想這一對意義底合而爲一（或混雜不分）當是西洋傳統思想底主要形態之一。

(V)「姑信其然以備行動」

我所提議的一對意義頂好用詹姆士底話來說。詹姆士對於信仰曾有一種理論，以爲那是「姑信其然（姑以眼見爲然）以備行動」 (readiness to act as though it were so — or in accordance with the picture of things we have before us)。但在這裏，我們要特別注意「行動」底意義是甚麼。第（一）行動可以特定，可以一般；特定的行動如趕一個火車或錯過一個火車，一般的行動如努力美滿的生活。這其中可有種種不同的程度。第（二）行動可以顯然可見，可以隱藏不見；顯然的行動和物理學家安置儀器以見照像板底某塊地方是否顯現某種斑點，隱藏的行動如一個人決擇道德的意志或衡量審美的判斷。第（三）心目所見可以直接決定我們底行動，也可以間接廣泛地影響我們底行動；直接決定的行動如化學原理決定試驗室裏的動作，

間接影響的行動如道德宗教影響一般的行爲。由此可見，儀式底重要，即在根據一種信仰來製定一套行爲。

詹姆士底定義以內頗有不同的信仰存在的餘地，恐怕我們誰都承認。只是見解之影響行動，尚有另種不同，實在這裏特別重要。這種不同，即在有了某種見解即有某種行動；不過有的行動因爲成功或失敗即足影響原來的見解，有的便不足影響原來的見解。

譬如說，我以爲火車是在兩點五十七分開，實際則是一點五十八分開；我沒有趕上火車這種失敗，立刻使我取消原來的見解。另一方面，哲學宗教等見解便不能與前一種同等地受到行動底影響；哲學宗教等見解既不對於行動發生具體直接的影響，所以行爲底失敗也不會立刻影響原來的見解。

(六)可以證明的信仰與想像中的當然

因此便可將一信仰一分爲兩種意義。這樣分法，與在內省上是否分明並不相干；而且按着我底定義，也不會在內省上分明。不過許多意義儘管在內省上並不分明，然若證以結果，則知顯然不同。一姑信其然以備行動一用在日常信仰與科學信仰上必與客觀界（我們不能控制的客觀界）一切實接觸；用在哲學宗教等信仰上，便遇不到這樣的接觸，不過是根據相當見解自然發展思想，情感，意志，與行爲而已。後一種的信仰，縱然也可以說有了經驗歷練，即可知道是否成功，然而這樣的經驗並不像前一類那樣與客觀界針鋒相對，不足立刻知道成功或失敗。所謂成功乃是發展人格或促進圓滿生活那樣一般的成功，不是應付當前的實境那樣特殊的成功；因爲人格失

敗而改變原來的見解，並不同於某事失敗而改變對於某事的科學信仰。

前一種具體信仰可以叫作「可以證明的信仰」(verifiable belief) 後一種抽象信仰可以叫作「想像中的當然」(imaginative assent)。分別這兩種信仰，我以為可以避免文學上的難關。倘若詩人放到詩裏與讀者必由詩裏接受的信仰是可以證明的信仰，則我們顯然不能了解多少詩。然所討論的若是想像中的當然，那自然又是了解好詩的必具條件。想像中的當然，在實用方面，誰也阻礙不了我們加在各種不同的見解之上。其實，只有想像中的當然是讀詩所需要的、是在一般狀況之下辦得到的；平常我們覺着就是這個也算困難的，乃是因為我們有個習慣，將它看成可以證明的信仰了。關於可以證明的信仰，我們養成了相當態度；於是也將這些態度用來對付想像中的當然。我以為這是讀詩不易成功底原因之一——自然除此以外還有不少的他種原因。

這種分別倘若靠得住，似乎意響很大。想像中的當然，不似可以證明的信仰，不受思想規律底支配。幾種互不相容的見解，倘若不相容的原因只在邏輯方面，便很可以被想像中的當然兼容並包起來。宗教與哲學時常將互相矛盾的見解算作中心的祕密，還不是因為這個嗎？想像中的當然不以邏輯底條理為條理——乃是自有條理以意志，情感，欲望等互相激盪為根據。詩人是努力人生意識並用文學加以表現的所以這一類的條理當歸認真的詩人去尋求。關於這一點，我們雖在應用方面知道不少，然在理論方面簡直還甚麼也不知道。

想像中的當然既不受思想規律底支配；恐怕也不容易說是真是假——倘若「真」「假」二字底意義還

要與用在可以證明的信仰上的意義相同的話。可以證明的信仰，倘遇客觀界而失敗，便算是假的，想像中的當然，是否算假，不能這樣證明。倘在可以證明的信仰範圍以內，我們管合乎實際的叫「眞，」管不合乎實際的叫「假，」我們也能這樣爲想像中的當然去下定義嗎？這個問題，很不容易回答。我們自然也會時常覺得，我們在想像中以爲當然的或者就眞，或者就假；或眞或假，也以是否眞能代表甚麼爲斷。我們自向自己說：「我們將宇宙或人類看成這樣，雖然不能用科學方法加以證明或反證明，可是不管看得錯與不錯，總是看見甚麼，不只是無中生有地想像。」因爲這種緣故，所以自古以來這些見解便被人們自由肯定着或否定着。

然而倘若仔細考察可以證明的信仰與客觀界實際接觸的時候，究竟發生甚麼情形，再看信仰與實際究有怎樣的切合，（Correspondence）我們便會十分懷疑：想像中的當然這方面，也用「切合」這個字眼，那還不只於是一個用得不當的比喻嗎？

（VII）可以證明的信仰與心理工具

我們不要忘記，日常信仰或科學的信仰─與外界相接觸，只有很小的部份實際得到證明。除了得到證明的部份以外，還有很多很多的想像原料，架空玄學，理論間架，以及等等未被試驗並與外界切合毫不相干的解釋。物理學家好像特別承認此點───他們解決問題所用的全盤見解，只有很小的部份是實際得到證明，可以證明的。一般物理學家既已這般承認，更有不少的物理學家簡直可以說：大部份未被證明的見解，並非眞有所見，只是忠

想的工具而已。

所以我也以爲我們所有的玄學，哲學，倫理，心理（一部份心理學除外，那就是可以叫作神經觀察的一部份）等見解，幾乎都可以這般看待，都可以看成工具。所謂工具，不只是思想的工具，用以支配我們底觀察；且是不可缺少的想像工具，以將我們底生活中其他各部納入軌道以內。

這種說法以爲我們所有的哲學，宗教，心理等見解不是見解，不是真有所見，不是實際見着甚麼東西，常被強有力的固定習慣所反對。這種說法在許多人看來，都是胡說；在任何人看來，有些時候也似胡說。這就是我在上面所說的一對意義底合而爲一（或混雜不分）而以爲是我們傳統思想底一個主要形態的。我在本文裏面也許就是這樣一個例子，因爲我問到：「想像中的當然是不是切合於客觀界？」肯定的回答與否定的回答，也許同樣都是胡說，因爲這裏根本就沒有與外界相接觸的「切合」關係。

我知道，與我們底生活所有的一切贊許條件都極其關切的歷史之謎（信仰，）絕對不會因爲我們擺弄字眼，下個定義，便算了事。所以我也不以爲我所說的話已經解決了這個問題，不過是貢獻幾種建議，以便向前追尋罷了。

過去的人發了幾許足以寶貴的精力去討論我們應該信仰甚麼，爲甚麼要信仰，甚麼時候去信仰。比較起來，很少有人過問：「我們信仰的時候，有甚麼樣的心理過程？」──「我們說信仰這個字眼的時候，含着甚麼意義？」這

種原因，我以爲是在傳統的思想家都不曾充分地注意語言。語言，他們是用的，但他們不會加以研究。我在這裏以「信仰」爲例，希望使人注意討論這等問題的正當方法是在研究意義底理論。我們支配語言這項工具的工具，還未發展到我們所需要的程度。「信仰」這等重要字眼，在甚麼樣的情境當中便有甚麼樣的不同意義，竟還沒有被人界劃出來。哲學，心理學，社會科學等其他主要字眼，也都一樣，都未劃出各種不同的意義；這種工作若不作出，這些學問當然還要繼續落後。現在的情況之下，凡是太不關心語言的人都是日見困難，不能主張某種哲學——不是怕人家反對，乃是字義不明，根本不知道主張的是甚麼。我在本文所寫的這一串，好像是甚麼哲學的主張，然我並沒有甚麼主張。因爲我寫這一大串的時候，我不能不用許多字眼；同時，這些字眼底意義，我不懂得的就太多了。若欲解救這等苦難，我以爲應該專心研究不同的意義，然後加以比較；省下精力，不去往復地製造哲學系統，毀滅哲學系統，或在意義含糊的迷霧中研究不同的哲學系統所有的變遷。況且說，比較意義底結果可以明了心理底實際活動，足以控制心理活動，得到傳統的心理學，認識論，邏輯，方法論等所得不到的控制能力。語言與其所有的含糊意義，究竟是我們底心靈所有的最切實的痕跡，隨時都可供給我們致察研究的資料。我們用語言就像原始民族用棒，用石，用他們底動植物一樣，已經「習而不察」得夠時候了：現在應該回過頭來研究語言，就像地質學家與生物學家那樣研究他們底材料。我們很有理由可以相信，研究語言底結果，也會像研究地質學與生物學底結果那樣驚人。

本文底小題目，是爲醒目起見，由譯者加上去的。也有一些旁的去處經過譯者稍稍改變，因爲根據著者旁的著作，看着太抽象的去處，卽便易成較爲具體的說法了。

附錄

意義底意義

本文爲呂嘉慈教授所作,原文載在清華學報第六卷第一期,文哲專號,係一九三零年清華大學出版。意義底意義,係呂氏與歐格頓 (C. K. Ogden) 合著,一九二三年出版普通讀解叢書。呂氏在本文以內,不但敘述譯事底原起與經驗,而且述及努力底途徑,頗可與呂氏爲本書所作弁言合看。

我在劍橋讀書的時候,數年之間,曾聽兩位有名教授底功課。這兩位教授在同一時期同一樓房裏而講;一位在樓上,一位在樓下;一位底頭,正對着另一位底腳;每一位都用許多時間去討論另一位底見解。樓下的甲博士在一小時之內必要說幾遍:『乙教授說……我真想不出是甚麼意義。』然而乙教授也同樣不少地說:『我不裝着能懂甲博士底意義。』兩位教授唯一意見相同的地方好像是:這一位都相信那一位『決不會說出他底意義。』

這樣過去幾年以後,我就不禁想到:他們對於語言底用法,一定是有大大錯誤的地方;不然,這樣能幹,精敏,出色的人物,不會這麼奇怪。同時我覺察到,他們二位,誰也不會用些時間,討論『意義』本身是甚麼東西。稍一攷察,

我又知道旁的哲學家們雖然滿口談着「意義」也並不曾兩樣，不曾研究「意義」本身。

威爾拜夫人(Lady Welby)曾侍維多利亞女王，是個聰明婦人。她頗勸英國哲學家，心理學家，語言學家，注意這等事件。很嚴重的討論，每得變成字眼之爭；她見得這類情形非常之多，深信語言足以使人誤入歧途；欲使思想深刻而清明，非常需要一門新的學問，一門符號學或意義學。只是，聽到這位夫人如此勸告的人，很少懂得她底「意義」。懂得她的少數人之一，便是歐格頓君 (C. K. Ogden)。歐君當時是劍橋大學麥達林學院 (Magdalene 學院) 底一位聰穎多識的學者。他因爲歐戰的關係，固然不能於此新學多有發展，然而主編有名的戰時劍橋雜誌，能將政治與宣傳各等文字所有的正用與誤用加以研究，也是沒有倫比的機會。

歐格頓與我在一九一八年起始討論「意義」，繼續討論了一年有餘。他底學問特別廣，對於各種各類的題目都很熟悉當代歐洲的思潮，並且對於已有的意見根本不易輕信，這都是研究「意義」的絕好優點。另一方面，我底興趣則在心理學與文藝批評兩端。這樣各面分進，使此研究範圍廣擴、殊非單人所易舉辦。進行不久，我們便很容易地快樂合作起來。研究「意義」實是研究彼此藉以互相了解的工具，所以實際的合作經驗，十分有用，因爲對於了解的試驗，沒有再比共同創作共同建設更爲有効的了。況且說，這種對於「意義」的研究，每易使人灰心；兩人同工，也要比較容易振奮。

我們將此題目底歷史加以攷究，發現許多過去的權威都以沒有「意義」一門學問，殊爲憾事。洛克(1632

1704）是英國三大哲學家之一，曾以成本的書論及此事那就是他底大著人類理解論（Essay on the Human Understanding）底第三卷。該書專論文字用法在抽象辯論所有的困難。據洛氏自己說，這本書比人類理解論其他任何部份都使他費力較多方始表現出來。然而偏是這本書不曾有人讀過就是英國哲學底專門學者，亦都通常理會不到。

我們歷練不久，就知這樣忽略不足爲奇。大經濟學家們，社會學家們，政治，邏輯，道德，美學等學家們，以及各門抽象學問的專家們，都在他們底著作所有的序言上容易見到一致——都以爲文字是最倒霉的東西他們所治的學問之所以進步很慢，都因文字含有模稜含糊的「意義」。然而任何打算搜根掘底地看看語言之爲抽象討論的工具，究竟錯在甚麽地方，可以怎樣改良，則所得到的酬勞卽不被人看作傻子，也要被人看作瘋子。設若提議着說，我們實在不知我們自己底「意義」所在，便會遇到大多數的人一項深固不可拔除的反感；好像這樣一說，就會根本撤消了我們存在底基礎。然將「意義」仔細研究一下，通常都要證明我們了解自己底「意義」所在的程度，都照我們所想的，糊塗得好多好多，則對此項研究的反感，當亦不難解說了。

物理學可以說是例外，沒有擺弄字眼的毛病，沒有使用文字，不察意義的毛病。這些科學之所以沒有這樣的毛病，乃因物理學所說的東西，至終都是根據實驗室的工作，至終都是看得見，摸得着，弄得來的東西；雖然說物理學所用的數學公式，複雜錯綜，是使人不易見到這層事實的。除非愛因斯坦，史婁頂格（Schroedinger）這流人物

最近的言論使人不知是物理學還是數學以外字與記號底誤人影響，總是走不到物理學底範圍。

用物理學去與旁的學問相比，則凡不以物理學爲根據而以心理學爲根據的東西，如倫理學，美學，社會學，政治學，經濟學以及一切具有人生興趣的學問，都因字眼不清的毛病，阻礙進步，不能自由發展。心理學本身，雖然充滿生力，準備前進，也因術語不經制裁，易起誤會，受病很大。

舉例來說，「意義」這個名詞本在心理學上站有重要地位。我們所從事的工作，很大一部份便是分析「意義」底各種意義。我們自然見到這個名詞具有不少的意義，然實未曾想到日常言論之中彼此竟會那樣相混。因欲分別語言誤解底型類，我們竟將「意義」一詞析成十六種意義之多。

人類底長期誤解，一經這般暴露，初見之下，頗非快意之事。然而另一設想，頗有樂觀之兆。爲欲實驗我們對於「意義」的研究結果，同樣研究了旁的著名字眼；其中之一，便是「美」這一字。討論「甚麼是意義？」的雖然不多，可是「美是甚麼？」則爲聚訟紛紜的問題。我們自然見到「美」有許多意義，且與「意義」底意義彼此相彷彿，頗有趣味。

研究兩個名詞底結果，希望是新法研究底起始，可在最近加以擴充。已知「美」與「意義」底諸多意義的人，若用研究「眞理」，「善」，「價值」，「進步」，「生命」或其他社會科學裏面引人注目的字眼，當然很佔便宜；因爲已經知道一些易入歧途的情形，知道這等研究工具，若不擾以批評的精神，便易引人歧途。

除了用作理知研究底工具以外，語言文字更是支配我們底感情，影響我們底人生態度的強有力的東西。強有力到甚麼程度可用「詩」來證明。我們底近代文明裏面詩於人生的影響，不但未曾減少而且日見加多。對於詩的研究需要另一方面的努力，那就是我所擔任的工作。歐格頓則更繼續邏輯，法律，及其他僞造對象的問題——邊沁(1748—1832)所倡導的問題；同時注意國際語與附助語的問題。他底努力，結果便是「基本英文」(Basic English）底偉大計畫與創造。我底努力，希望引用我們對於「意義」共同研究的成績，也偶然發現大批新的證據，證明文字之不可靠；就是教育很高的讀者也好像不常懂得詩句底諸多意義；不易對於詩的批評研究順利進行。我們都有一個社會偏見，過信我們日常相互了解的程度；然而這項研究，不能不使我懷疑這項偏見。

歷史與其他一般學問現在好像都是極其需要將「意義」狀態的門類加以仔細的研究，不似過去那樣不大需要。一切比較文學的工作，更很顯然需要「意義」底研究——特別是要翻譯的時候。即是種類很近的文字，遇到專門研究含糊意義的人，也沒有不對翻譯大大懷疑的；更不用說漢文與英文這樣不同的文字，顯然急切地需要利用近代邏輯與心理學的分析，直接比較兩面的含義了。這樣對於漢文與英文的比較研究，定然助進意義底理論，當能對於心理學有很重要的貢獻，且可減除不正確的片面翻譯所有的極大危險。例如希臘好多重要字眼，都在過去很倉卒地譯成各種近代歐語；凡曾考慮過因此而來的無窮惡果的人，沒有看輕這項危險的。一個要緊的字倘若翻譯得不適當，會在思想界發生惡影響，以致累代學者努力拔除都不易成功。

這類比較研究，最少需要三人合作。要一位中國學者，喜歡公平地指出中國思想底細微去處，特別是指出中國哲學裏面有系統的含義模稜的去處；要一位翻譯員，詳知兩種語言底典實，能夠自由取用，且有定義的趣味，有懷疑已成譯名的素養；更要一位「意義」學者，凡遇討論過程所有的語言情境，都要加以分析，歸通與類別。這些條件，嗜好，造詣等很難聚於一人之身；然若探討中西思想底接觸問題，則非條件備具不可。所以唯一可能的辦法，便是有組織的合作。

這樣的計劃，不要混作製造字典，或編製分類辭彙。它與這些工作的關係，就等於代數與算術的關係。意義學所要企圖的普遍程度實較廣大，要在定義與劃分界限上進行普遍規定的工作。字典辭彙則不過縷述各種意義而已。造字典的人，只將一個字底不同意義忠實地列舉出來，便去從事另一字眼。用不着攷究各種意義底關係，比較幾個字眼所具的相關意義底型類。造字典的人沒有這些工夫，所以必將這類工作留給對於意義另具一種趣味，另有一種訓練的人。這兩種人底關係，好像商人與經濟學家，工師與物理學家，醫生與生理學家或生物化學家。這類的不同，似乎值得注意。

語言學者自可因着生理心理學的理論得到幫助，增加較大的能力，就像醫藥常得科學底助力一樣。特別是在這個時候，尤其需要助力。現在世界兩大思想系統，到底密切接近了。介於兩者之間的，當然只有「文字」——然而文字這個東西，任何有過思想，熟習討論工作的人，都能承認它是怎樣不易擺佈的工具。欲使文學更較可靠，

勝過困惑之點，唯一的方法便是改良訓練，更加批評精神，以便了解文字活動的原則，更能控制文字底含糊與混亂。這就是比較研究中英文的工作，也是在實用意義之下研究「意義」的意義。

附錄二

以中國為例評孟子論心

Mencius on the Mind by I. A. Richards: Kegan Paul Trubner and Co., Ltd. London, 1932.

呂嘉慈底孟子論心，是在分析文化的技術上一種很獨創，很有意義的著作。「瞭解中國」是中國人與外國人玩着沒有完的一種斯文把戲，但因問題底繁複與選用相當字眼底困難，不管中國人或者外國人，都覺得這種把戲不易玩，不曉得怎樣玩才好。呂氏這本書一出世，便給我們不少的貢獻。他給我們的貢獻與其說是分析了孟子自己底心理或者孟子所冥想的心理，都不如說是解除了西洋人底困難，不致再受西方邏輯與科學所自產生的語言習慣底束縛，以致不瞭解語言習慣不同的心理——那就是因為語言習慣底不同而使用一種好像文不對題的邏輯結構的心理。在一種意義之下，呂氏係以孟子為例，表演他自己對於語言分析，翻譯，解釋，以及並列界說(Multiple definition)等所有的見解。

歐洲學者自十八世紀以來，卽慣於以中國爲例。德國哲學家萊伯尼茲（Leibnitz, 1646-1716）根據傳敎士所說與單子（Monads）學說認定中國語言爲傳達哲學思想的理想工具。十八世紀末葉的有神論者，常指中國以自豪，以爲中國雖非耶敎國，可是很有道德，以中國爲例的習慣歷十九世紀而不衰；法國詩人高蒂葉（Gautier, 1811-1872）卽敎女兒茹迪（Judith）習中文，不習希臘文。以中國爲例的優點，卽在中國距歐洲甚遠，長處與短處都對歐洲便分別地放大起來而不彼此匯通在一起。不過以中國爲例的習慣儘管不斷，但在瞭解中國這一層，則進步很少。

十九世紀底後半，翻譯的努力十分偉大。從事翻譯者，大半都是優良的耶敎份子，經過常年的努力，得使中國字眼找到粗枝大葉的外國對譯字眼，混合地代表西洋的觀念。可是我們所得知道的，乃是這些有神論者準備給我們知道的：卽中國人也像歐洲人那樣，相信獨一無二的神；彼此之間的異點，係在表面，非在實際。金斯密爾(Thomes W. Kingsmill)甚至發表論文希圖證明詩經「實際」是吠陀讚美詩，暗示中國文或與梵文有關。從事翻譯工作的人，在大體上都是沒有受過語言學或旁的方法底訓練的人，不甚知道西洋思想底發展，卽當代的思想也不知道。

約在三十年前，有了一種變化；西方學者都認定一點：凡編輯或翻譯中國文字者，都要採取意國人本主義者法拉（Lorenzo Valla, 約在 1406-1457）以來卽被古典的學術界默認的嚴格方法。不但文字要用最好的材

料來校勘。即解釋也要像中國學者那樣。根據一切參考書，字典，及百科全書。漢學（Sinology）不但要用漢學家研究，而且要用好的漢學家。可是這樣便發生了困難。

中國的參考書，簡直是汗牛充棟，而且不易利用上手。只講通文，便需二十幾年。倘若對於中國問題只有好的漢學家才配說話，則幫助我們的只有不與一般學術界接近的人；可是因為不與一般學術界接近，所以他們底見解在翻譯上必定是偏狹的，在解釋上必定是閉門造車的。於是漢學便成了與世隔絕的聖林。西方的漢學所有的方法與目的，是兩種東西底私生子——是古老的東方與輕浮的西方兩種傳統的語言學所有的結果。漢學家不曾考究過漢學本身底大前提，所以我們也不知道是漢學使人發狂呢？還是只有怪人才去研究這項艱深的學問？反正我們關心中國問題的人們，由着他們得來的知識，或者都是與其說是大胆的假設，無寧說是故意哄人的。

呂氏這本薄薄的書（正文只有一百三十一頁，）是指明解釋底困難，分析解釋底理論的。著者恐怕要算西方最有精彩的意義學者(Semasiologist)了；他對於分析解釋的問題，特有研究。他與歐格頓（C. K. Ogden）合著的意義底意義（The Meaning of Meaning）並引申意義底意義所分析的解釋問題而自著的文藝批評原理（Principles of Literary Criticism）與實用批評（Practical Criticism），都是證明相信使用同一語言的人，如一位哥爾利理（Coleridge英文學家，）與一位邊沁（Buntham英哲學家，）或者一位劍橋唯實論者與一位牛津唯心論者，彼此傳達思想的時候，總是有困難的。可是我們對於語言習而不察，不知思想完全受了

文法慣例底限制，於是對於這等困難，也就閉着眼睛，不曾見到。我們既與我們自己底哲學家使用同一的文法，同一的邏輯，具有同一思想的背景，走向同一預定的目標，而且彼此思想底相看待，又受同一因子底支配，然在解釋一個哲學家的時候，尙且不免困難，則要解釋工具與背景都不相同的中國哲學家，當要更爲困難了。

若欲瞭解這種困難，頂好是讀呂氏這樣有本領（不是專門的漢學家）的西方學者與它對面。孟子論心便是這樣對面以後的結果。作者得到黃子通博晨光（L. Porter），李安宅諸位學者底幫助，考察了孟子底中心章句，每一章句所有的解釋，不管是通行的或者是傳統的，都去紀錄下來，加以研究；每一章句，每一解釋所有的論辯結構，都加以解剖。著者在「弁言」裏說：「比較研究底價值，舉例來說，不一定是在我們對於孟子底思想有了甚麼意見，乃在我們比較了孟子與旁人以後，對於思想本身能有甚麼發見。」著者以爲，中國思想既在整個地採取西方的邏輯工具，則「盡量對於古代思想底目的（與因目的而來的限制）暨西方邏輯底目的（與因目的而來的限制）加以詳密而有意識的比較，」是很有益處的。（頁xiii）

書分四章；第一章對於孟子本文（附錄四十四頁，有中國字原文，羅馬字拼音，與英文直譯）所有的困難，加以初步的分析；第二章研究孟子一般的問題與目的；第三章研究「這樣揣測出來」的心理；第四章很謙虛地名爲「走向一種比較研究的技術」（Towards a Technique for Comparative Studies），實使本書對於解釋問題成爲一項典則的貢獻，比中國哲學這等高的問題還要高出一頭。

第二章名「孟子論辯諸式」，著者底方法是用西方邏輯底觀點，將孟子底論辯加以考察與分析，然後一回轉頭來，看看這個觀點是否足以研究這種討論底目的與性質」（頁四四。）著者以爲，孟子底論辯，在許多地方，辯論停止處都好像西洋分析的邏輯正要起始處；然而我們若說論辯者所關心的，不在人性本身底事實，而在對於人性的態度，則「有危險，有嫌過信此等範圍以內眞有『事實』等着我們考察，或至少也嫌對於事實的觀念過於簡單」（頁四七。）著者說，「我們對於怎樣思想，還不算知道得到家，還不能自信：即在我們自己，還不只是不自覺地用了一些分別嗎？倘若對於這等分別加以研究的話，還不就會增加我們底思想能力嗎？」（頁四七。）著者更說，著名的「孟子與告子底辯論所有的根據，不是理智的根據」（頁五五。）孟子辯論人性所用的方式，目的乃在維持固定的道德律令。孟子對於心的觀念，只是工具；已被承認的道德系統，才是目的。可是西方對於心的觀點，不管怎樣信爲客觀，也不比孟子底觀念不受社會神學等目的底限制。所以本章底結尾說：「這許就是研究這種思想的另一種好處，即只看作虛界也可以——這種思想已給中國人一種優美而且普及的文明。」

因爲節省篇幅起見，這裏只能簡略粗率地說，困難就在中國與西方對於人性的性質與對於事實的定義，具有不同的見解。孟子與孟子所代表的文明很充分地答復了歷史所啓發的問題，關心的乃是「人之所以異於禽獸者」那個「幾希」之點。這點對於孟子與孟子一流的人是思想活動的範圍，是事實之所以具有人爲性質的根據。然在西方傳統底眼裏，人要適應的範圍乃是自然界底性質。這樣簡單地比較中國與西方，以使異點顯露，自

有許多困難。不過倘若這種異點還能一般承認的話，則會顯然明瞭：西方人是不會瞭解中國的，因爲西方人慣於問的是「這個順乎自然嗎？」中國人慣於問的則是「這是否合乎人性？」西方的倫理以生物爲根據，中國的倫理以傳統爲根據。然彼此所用的字眼都是「性」（人性與自然之性。）我們西方人必將作了這一類的比較，並且比較了「誠實，」「仁義」等所有的一貫異點以後，才會了解：爲甚麼許多中國人告訴我們的話，多是他們覺着我們應該知道的話，不是我們「自然」冀欲知道的話，致使我們在理解上大不方便。因在這種情形之下，一事實不是「是甚麼，」乃是「應該是甚麼。」所以，也就必得作了那番比較工夫以後，比較了我們底自然主義與中國底人本主義以後，我們西方人才會明瞭：我們爲甚麼，儘管十分努力，可是我們底人本主義終於曲解我們底科學。

在第三章「孟子對於心的見解，」著者研究許多因分析而引起來的問題，譬如「在孟子看來，性是甚麼？志是甚麼？氣是甚麼？」之類。著者以爲「在孟子看來，兩個需要解決的問題（倘若不是正確要問的問題，）乃是性善與因性善而養成的品德。人性是使人『所以異於禽獸』的，即『幾希』也罷：這是凡人皆有的……」「仁，義，禮，智，是支配孟子心理學的四端……然而他底目的，並不是要加以分析，預備根據或者加以一般的討論……他底目的，乃在鼓舞人擴而充之。」「『擴而充之』底結果，即所謂『不動心。』」這一類倫理及政治的系統，是孟子與孟子所論的心所要活動的範圍；可是這一類的系統，著者叫作「巫術的」（magical）系統。巫術這個字眼，對於

西方人還算瞭然（固然也要靠着讀者屬於某一派的人文學，）然在中國人則覺模糊。「人與宇宙為一體的程度，致使人主心若不正，四時也就跟着不正。人與宇宙之間所有的巫術關係，足使人類之性與萬物之性可用同一思想來想，而沒有矛盾與分別。」所以客觀世界倘若非常混亂了，便大可證明人心也在非常混亂。「然在巫術範圍以內的人，對於「甚麼必得是」與對於「甚麼必得那樣要求」（在人性這一類的事，）是沒有甚麼分別的。同時，我們不在巫術範圍以內的人，也不能不承認：聖人底高帽子與仁者人也底一貫理想，也是與人性有些關係的事實。」「我們西方人底『知，』『情，』『意』會怎麼樣，也許就是因為我們這等長久期間都將它們說得好像那麼樣；倘若語言與傳統都在宣稱另一套的心理功能的話，我們也許會使心理發生另一種情形的。」於是我們應該研究的，乃是：中西心理的不同，是心底本身不同呢？還不過是使用心的目的與方法不同呢？若欲解答這等問題，著者以為非用「並列界說」(multiple definition)法不可。

「孟子對於心的見解，」在結構上是由翻譯問題與論辯諸式過渡到比較研究底技術。著者以為，他所指出的中西異點，只要我們不在中道而止，並不足使我們瞭解不了孟子。我們需要的是一種解釋的技術，那便是比較研究的技術。這種技術底可能，乃在利用並列界說的習慣，即「凡下任何界說的時候，都在心理的背景裏面加上種種敵對的界說；因為我們（縱然不在嚴格的意義之下，對於怎樣思想，甚麼也不知道，也是）對於怎樣思想，知道得還不夠，還不配說：『一切思想都要使用這一種或者那一種工具而不使用旁的；或者必有這一種或者那一

種結構，而沒有旁的。』我們所要避免的毛病，乃在不因西方的訓練（唯心主義，唯實主義，實證主義，馬克斯主義等）使我們慣用某一種的思想結構，即將這種結構勉强加在絲毫沒有這種結構的思想上面，或者加在利用這種結構完全不能分析的思想上面。倘若我們這樣勉强加上我們自己慣用的思想結構，則一切眞正比較研究的可能便都取消了。」

本書前三章都利用並列界說法來對付孟子底思想，而使讀者得到一種感想：瞭解孟子，既有著者所說那樣大的困難；則瞭解孟子或瞭解利用孟子底方法的文明，當然更屬無望了。讀者在第四章尤要覺得無望，因爲著者更證明解釋西方的思想也有同樣的困難。不過著者在第四章也同樣指明了勝過這種困難的方法。著者分別字眼所指的事物（sense），對於事物的情感（feeling），對於讀者的態度（tone）與字眼所希冀的目的（intention）等四種意義，卽遇李德(Herbert Read, 1893-）那樣空洞不易解釋的話——「淸楚的推理與優美的文體所需要的只是個人的誠意而已」(All that is necessary for clear reasoning and good style is personal sincerity)（見1928出版之 English Prose Style, 頁九六）——都能加以解釋。所以對於「美」，「常態」，「眞正」，秩序（order）原則（Principle）等字眼，加以初步的分析，都足證明創製精密的技術以將西洋字眼底範圍暨中國字眼底範圍，加以紀錄與比較，乃是十分需要的。

著者總結起來說，我們最少已有二千上下年不自覺地使用字眼「就像初民使用棍棒石頭與動植物那樣

了。」然而字眼是我們底傳達工具，且在一種意義之下，是我們底思想工具。所以對於字眼與意義更進一步的瞭解，當在科學界促成一種革命。我們近代科學的討論所用的方法，還很奇怪地保存着中世紀書院派的風度：譬如說，我們還問空間與時間是實物（名詞）呢？還是屬性（形容詞）呢？又如「眞」「秩序」「本性」之類，也還用作爭辯的武器與討論的工具。不過我們有了意義底意義來分析事物，思想與字眼的關係，有了孟子論心來在遠離西方的一種哲理上試驗前書底理論，而且加以表證，又有「基本英語」(Basic English)(註)以其一種用法製造分析的技術，以使字眼所有的意義都析成片段，找出它們底組成分子，都是這種革命底一些步驟。這些步驟，都足推翻愚昧，偏見，自眩等有利可圖的現狀，且足推翻以商業化，帝國主義，無謂的恐懼與頑固等爲特點的上海洋人心理 (the Shanghai Mind)，以及不加深思的排外心理與我們誰都容易犯的當代想法——卽以爲只有我們底生活，才是唯一可能的好生活。

我用上邊這一些話，說明呂氏孟子論心所有的價值乃在給我們一種方法，使我彼此瞭解，而且瞭解自己；可是我十分抱歉，這點說明是十分粗率，十分不完善的。現在是時候了，中國不要再盲目不加審問地接受西方的東西了，不自覺地反復着西方的字眼，也該停止了。功用與價值都要經過考察，且在這個當兒，我以爲呂氏底孟子論心便會成爲一本解釋問題上的典籍。不管它是否給我們「一個大胆的新世界」，它一定要使我們現在住着的世界大變它的結構。

稽孟生（R. D. Jameson）於北平國立清華大學。

譯註：關於「基本英語」在中國除中華書局特別提倡外，普通誤解甚多。本文底作者曾在一九三三年十一月九日北平英文時事日報（The Peiping Chronicle）發表一篇辨解的文章，名曰 Too Much Language, a Few Words about Basic。同年十一月六日與十三日天津益世報「社會思想」亦載李安宅一篇「批評與宣傳——因基本英語而引起的評議」均可參看。